86.2
Э-46

Мирча
ЭЛИАДЕ

# СВЯЩЕННОЕ И МИРСКОЕ

Издательство
Московского
университета

Mircea
Eliade

# Le sacré et le profane

Gallimard

Мирча
ЭЛИАДЕ

# СВЯЩЕННОЕ И МИРСКОЕ

Перевод с французского,
предисловие и комментарии
Н.К. Гарбовского

Удмуртская
Республиканская
научная библиотека
им. В. И. Ленина
426057, г. Ижевск ул. Советская, 11

Издательство
Московского университета
1994

ББК 86.3
Э46

*Издание осуществлено при финансовой поддержке Министерства иностранных дел Французской Республики и при содействии Отдела культуры, науки и техники Посольства Франции в Москве.*

Мирча Элиаде

Э46 Священное и мирское/ Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К.Гарбовского. — М.: Изд-во МГУ, 1994. — 144 с.

ISBN 5-211-03160-1

Опираясь на обширные знания в области этнографии, теологии, истории религий, автор анализирует поведение и ощущения человека в мире, наполненном религиозным значением. Почему мы испытываем благоговение перед построенным новым домом; почему у каждого человека есть на земле место, куда ему постоянно хочется вернуться; почему ребенка при крещении опускают в воду; почему мы с нетерпением ждем нового года, связывая с ним многие надежды; что такое действительная и мнимая реальность, действительное и мнимое время для верующего; что означают некоторые религиозные праздники и как они влияют на сознание и поступки человека. На эти и многие другие вопросы даются ответы в этой книге.

Для широкого круга читателей.

Э $\frac{4700000000-022}{077\,(02)-94}$ 156–94 ББК 86.3

Это произведение впервые было опубликовано в серии "Rowohlts Deutsche Enzyklopädie", основанной Эрнесто Грасси, под названием «Das Heilige und das Profane».

ISBN 5-211-03160-1

© Rowohlts Taschenbuchverlag GmbH, Hamburg, 1957.
© Editions Gallimard, 1965.
© Пер., предисл., коммент., Гарбовский Н.К., 1994.

МИРЧА ЭЛИАДЕ родился в 1907 г. в столице Румынии Бухаресте. С 1928 по 1932 г. он жил в Индии, где подготовил диссертацию о йоге. С 1933 по 1940 г. Элиаде преподает философию в Бухарестском университете. После дипломатической службы в качестве культурного атташе в Лондоне, а затем в Лиссабоне, он становится преподавателем в Парижской школе Высших Исследований (Ecole des Hautes Etudes) и с этого момента начинает писать книги на французском языке. Затем он преподает в Сарбонне и в других европейских университетах, а с 1957 г. и до своей кончины в 1986 г. является профессором кафедры истории религий Чикагского университета. Его труды в этой области — «Запрещенный лес» (Forêt interdite), «Священное и мирское» (Le sacré et le profane), «Ностальгия по истокам» (Nostalgie des origines) — снискали признание в научном мире. Но Мирча Элиаде еще и автор романов «Бенгальская ночь» (La nuit bengali), «Старик и офицер» (Le vieil homme et l'officier), «Свадьбы в раю» (Noces au paradis). Кроме того, он опубликовал отрывки из своего личного дневника.

## Оглавление


Предисловие (*Н.К.Гарбовский*) 9

Предисловие к французскому изданию 12

Введение 16

Когда проявляется священное 17

Два образа жизни в мире 19

Священное и История 20

Глава I

*Священное пространство и освящение Мира* 22

Однородность пространства и иерофания 22

Теофания и знаки 24

Хаос и Космос 27

Освящение места: повторение космогонии 28

«Центр Мира» 31

«Наш Мир» всегда в Центре 34

Поселение — Космос 37

Взяться за Сотворение Мира 39

Космогония и жертвоприношения при строительстве 41

Храм, церковь, собор 43

Некоторые выводы 46

Глава II

*Священное Время и Мифы* 48

Мирское течение времени и Священное Время 48

Templum — tempus 50

Ежегодное повторение космогоний 53

Возрождение путем возврата к первичному Времени 55

«Праздничное» Время и структура празднеств 57

Периодически становиться современником богов 61

Миф — образцовая модель 63

Вновь пережить мифы 66

Священная История, История, историзм 69

Глава III

*Священность Природы и космическая религия* 75

Священность Неба и небесные боги 76
Далекий Бог 78
Религиозный опыт Жизни 80
Незыблемость небесных символов 82
Структура водного символизма 83
Образцовая история крещения 84
Универсальность символов 87
Terra Mater 88
Humi positio: возложение ребенка на землю 90
Женщина, Земля и плодородие 92
Символизм Космического древа и культы растений 94
Десакрализация Природы 96
Другие космические иерофании 99

Глава IV

*Человеческое существование и освященная жизнь* 102

Существование, «открытое» Миру 102
Освящение Жизни 105
Человеческое тело — дом — Космос 108
Проход через узкую Дверь 112
Обряды перехода 115
Феноменология посвящения 117
Братства мужчин и тайные общества женщин 119
Смерть и посвящение 121
«Второе рождение» и рождение духовное 123
Священное и мирское в современном мире 125

Комментарии (*Н.К.Гарбовский*) 133
Краткая библиография 140
Список произведений М.Элиаде 143

## Предисловие

Имя Мирчи Элиаде (1907-1986) уже знакомо российскому читателю по нескольким произведениям, опубликованным в русском переводе в конце 80-х — начале 90-х годов. В 1987 г. под названием «Космос и история»[1] вышел сборник его избранных работ по вопросам истории религий, религиозного символизма, шаманизма и теории мифа. Центральное место в сборнике занимает одно из наиболее значительных исследований М. Элиаде, написанное в 1949 г., в период расцвета его творческой деятельности, - «Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторение»[2].

Скромный тираж издания и гриф «Для научных библиотек», ограничивающий его распространение, не способствовали тому, чтобы имя автора получило в нашей стране широкую известность. А между тем М. Элиаде — это ученый с мировым именем. Его труды переведены на ряд языков Европы, выдержали множество изданий. Только на французском языке вышло более 30 его книг. Вряд ли какое современное исследование в области религиоведения и теории мифов обходится без ссылок на работы М. Элиаде.

Но М. Элиаде не только ученый. Он еще и талантливый писатель, автор многих романов, повестей и новелл, в которых нашли художественное воплощение основные философские идеи Элиаде-ученого, его наблюдения, его опыт миропонимания. В этом качестве М. Элиаде знаком нашей читательской аудитории по роману «Девица Кристина» и новелле «У цыганок»[3].

---

[1] *Элиаде М.* Космос и история: Избранные работы. - М.: Прогресс, 1987. 312 с.

[2] *Eliade M.* Le Mythe de l'Eternel Retour. — Paris: Gallimard, 1949.

[3] *Элиаде М.* Девица Кристина//Иностранная литература. 1992. №3; У цыганок//Иностранная литература. 1989. №8.

Мы не ставим задачу дать на этих страницах анализ творческой деятельности и научной концепции М. Элиаде. Подробный очерк его жизни и творчества читатель может найти в книге «Космос и история». Мы лишь кратко остановимся на основной проблематике и структуре работы «Священное и мирское»

Предлагаемая работа написана в 1956 г. Впервые она была опубликована на немецком языке. Ее французский вариант подготовлен самим автором в 1964 г., когда М. Элиаде уже жил в США, где занимал пост профессора кафедры истории религий в Чикагском университете.

Книга «Священное и мирское» (в сборнике «Космос и история» она упоминается под названием «Священное и профанное») рассказывает о том, как воспринимается мир религиозным человеком, как формируется религиозный опыт, как этот опыт воздействует в конечном итоге на мировоззрение и мироощущение индивидуума. Нерелигиозный человек, пишет М. Элиаде, не свободен от своего религиозного наследия, религиозного сознания своих предков. У наших неверующих современников «религия и мифология "скрыты" в глубине подсознания»[4]. Подсознание предлагает им решение проблем их бытия, выполняя тем самым функцию религии. «Это означает также, что возможность вновь приобщиться к религиозному опыту жизни все еще жива в недрах их "Я"»[5].

Строя «Священное и мирское» как некое «вторичное» произведение, автор сознательно обращается к тем проблемам, над которыми размышлял ранее, когда создавал книги «Миф о вечном возвращении» (Le Mythe de l'Eternel retour), «Очерки по истории религий» (Traité d'Histoire des religions), «Шаманизм и древние методы экстаза» (Le chamanisme et les techniques archaiques de l'extase), «Разновидности мифа» (Aspects du Mythe), «Мифы, видения и мистерии» (Mythes, rêves et mystères), «Образы и символы» (Images et symboles), «Йога. Бессмертие и свобода» (Le Yoga. Immortalité et Liberté), «Мистические рождения. Очерк о некоторых типах посвящений» (Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation) и др. М. Элиаде оперирует документами и примерами, уже приводившимися им в прежних работах, дает обширные цитаты. Его цель — написать «ясную и простую книгу, которая могла бы заинтересовать читателей, недостаточно хорошо знакомых с проблемами феноменологии и истории религий»[6]. Автор обобщает и представляет в более доступной для широкой читательской аудитории форме свои научные

---

[4] См. настоящее издание, с.131.

[5] Там же.

[6] Там же. С.13.

размышления. Дар писателя помогает ему создать увлекательную книгу, которая несмотря на сложность и многогранность изучаемых проблем, читается довольно легко. Яркие, запоминающиеся примеры, логическая стройность и простота изложения привлекают читателя, рождают в нем желание глубже погрузиться в малознакомый современному человеку мир мифа и религиозного миропонимания. Именно к этому и стремится автор. Книга М. Элиаде особенно ценна для тех, для кого религия, ее история, ее теория многие годы были «запретным плодом», «тайной за семью печатями».

Однако, несмотря на известную популяризацию, она рассчитана на тех, кто имеет некоторые познания в истории древнего мира, античной и индийской мифологии. Пытаясь расширить аудиторию читателей, облегчить им поиск эквивалентов латинских и греческих выражений, которыми изобилует текст, а также значений некоторых терминов, помочь сориентироваться в названиях некоторых народов, именах мифических персонажей, отдельных географических названиях, мы позволили себе при подготовке русского издания книги сопроводить ее кратким комментарием.

Итак, предлагаемая книга М. Элиаде — это не монография, не строго научное «академическое» исследование фактов религиозного поведения человека. Это размышления и сомнения ученого над основными проблемами бытия: жизни и смерти, зарождения, продолжения и угасания жизни, неоднородности пространства, цикличности в течении времени и т.д. Своими мыслями он доверительно делится с читателем. Поэтому вряд ли стоит переносить на «Священное и мирское» упреки, высказывавшиеся автору в отношении других его книг историками, этнографами, мифологами, а именно упреки в том, что некоторые приводимые примеры не подкреплены ссылками на первоисточники, а сам автор не сумел подняться «на такой уровень обобщения, который предполагает построение теории и знаменует новый этап научного осмысления предмета»[7]. Предлагаемая книга и не претендует на статус научного труда. Она написана для «непосвященных», которые приглашаются совершить увлекательнейшее путешествие в историю формирования мировоззрения современного человека, к тем истокам, которые помогают понять многие, порой труднообъяснимые чувства и поступки нашего нерелигиозного современника, для кого само слово «священное» часто наполнено совсем иным смыслом, а мировоззренческое противопоставление «священного» и «мирского» нередко сведено к элементарной оппозиции «церковного» и «светского» в обучении, воспитании, литературе и т.д.

*Н.К.Гарбовский*

---

[7] *Дараган Н.Я.* Очерк жизни и творчества Мирчи Элиаде//Элиаде М. Космос и история. С.15.

## Предисловие к французскому изданию

Эта небольшая книга была написана в 1956 г. по настоянию профессора Эрнесто Грасси, который тогда только что открыл в издательстве «Ровольт» серию «карманных изданий» *Rowohlts Deutsche Enzyklopädie.* Таким образом, она была задумана и создана для широкой публики как общее введение к феноменологическому и историческому изучению фактов религий.

Я согласился на это рискованное предприятие, вдохновившись удачным примером французского ученого Жоржа Дюмезиля, который в 1949 г. выпустил книгу под названием *«Индоевропейское наследие в Риме»* (издательство «Галлимар»). В ней автор обобщил результаты своих исследований трехсторонней индоевропейской идеологии и римской мифологии. В этой книге, построенной в форме довольно развернутых цитат и выводов к ним, читателю преподносилось основное содержание семи произведений, опубликованных ученым в течение предшествовавших восьми лет.

Под впечатлением успеха книги Дюмезиля мы решили повторить подобный опыт. Разумеется, речь не шла о том, чтобы представить конспект некоторых наших прежних работ. Мы лишь позволили себе воспроизвести здесь из них отдельные страницы. Главным же образом использовались примеры, приводившиеся и анализировавшиеся в других произведениях. Для нас не составило бы большого труда найти новые примеры для иллюстрации исследуемых явлений (Священное пространство, Священное время и т.д.); иногда именно так мы и поступали. Но в основном мы предпочитали оперировать уже приводившимися документами и тем самым предоставить читателю возможность самому обратиться к более полной и, разумеется, более точной и более разнообразной документации. Такой подход имеет свои преимущества, но в то же время он весьма опасен. Это стало очевидным благодаря различным реакциям на зарубежные издания этой небольшой книги. Некоторые читатели сумели оценить

намерение автора ввести их в огромную область знания, не обременяя чрезмерным количеством документов и излишними техническими деталями анализа. Другим эта попытка упростить изложение пришлась менее по вкусу. Они предпочли бы познакомиться с более полной документацией, с более тщательным толкованием текстов. Разумеется, они правы. Однако они не приняли во внимание наше стремление написать короткую, ясную и простую книгу, которая могла бы заинтересовать читателей, недостаточно хорошо знакомых с проблемами феноменологии и истории религий. Чтобы предупредить критические замечания такого рода, мы указываем в сносках произведения, где те или иные проблемы освещены более подробно.

И все же подобное предприятие чревато различными недоразумениями. Мы это отчетливо поняли, перечитывая текст через восемь лет. Попытка представить на двухстах страницах с пониманием и симпатией поведение *homo religiosus*[8], и в первую очередь положение человека в традиционных и восточных обществах, таит в себе ряд опасностей. Такая доброжелательная открытость рискует сойти за выражение тайной ностальгии по давно минувшему положению древнего *homo religiosus*, что на самом деле чуждо автору. Ведь мы хотели лишь помочь читателю не только уяснить глубинный смысл религиозного бытия древнего и традиционного типа, но и понять его значимость для формирования решимости человека, оценить его красоту и «благородство».

Речь не шла о том, чтобы опровергнуть мнение, будто австралиец или африканец был несчастным полудиким животным (неспособным считать до пяти и т.д.), как нас убеждал антропологический фольклор менее века тому назад. Мы стремились показать нечто большее: логику и величие древних концепций мира, характер поведения людей древних обществ, их символы и религиозные системы. Если мы хотим понять странные поступки или какую-либо систему экзотических ценностей, то их демистифицирование само по себе не представляет никакого интереса. Какой смысл в том, чтобы заявлять по поводу верований стольких «примитивных» людей, что их деревня или их дом не расположены в Центре Мироздания. Напротив, чем ближе мы принимаем верования, тем глубже можем понять символизм Центра Мироздания и его роль в жизни древнего общества, оценить масштабы бытия, которое формируется именно таким, а не иным только потому, что признается Центром Мироздания.

Стремясь полнее описать специфические категории какого-либо религиозного бытия древнего и традиционного типа (мы рассчитываем, что читатель немного знаком с иудео-христианством и ислa-

---

* Звездочкой обозначаются комментируемые места. Комментарии см. в конце книги.

мом, а, может быть, также с индуизмом и буддизмом), мы умышленно не сосредоточивали внимание на некоторых жестоких и нелепых явлениях, таких, как людоедство, охота за головами, жертвоприношение людей, вакханалии. Мы рассматривали их, впрочем, в других работах. Мы не писали также о деградации и вырождении, от которых не способен уберечь никакой религиозный феномен. И наконец, противопоставляя «священное» «мирскому», показали, насколько беднее стал мир в результате секуляризации* религиозного культа. А о том, что выиграл человек от десакрализации Мира, мы ничего не сказали лишь потому, что об этом, как нам представляется, говорят очень многие лекторы.

Есть и еще одна проблема, которой мы коснулись лишь вскользь, а именно: насколько «мирское» способно само по себе стать «священным»; насколько бытие, полностью утратившее священность, без Бога и богов, может стать отправной точкой для какого-либо нового типа «религии». Данная проблема выходит за пределы компетенции ученого, изучающего историю религий. Более того, сам этот процесс находится еще на начальной стадии. Однако мы хотели бы сразу подчеркнуть, что он способен развертываться в разных плоскостях и преследовать самые различные цели. Прежде всего речь идет о потенциальных последствиях тех явлений, которые можно было бы определить как современные теологии «смерти Бога». После многочисленных попыток доказать бессодержательность всех понятий, символов и ритуалов христианской церкви, они, как нам представляется, вообразили, что, отталкиваясь от мирского понимания Мира и человеческого существования, все же можно прийти, благодаря какому-то таинственному и парадоксальному *coincidentia oppositorum**, к новому типу «религиозного опыта».

Кроме того, возможно и дальнейшее развитие той концепции, согласно которой религиозность составляет последнюю структуру сознания. Сторонники этой концепции утверждают, что религия не зависит от бесчисленных и эфемерных (в связи с тем, что они имеют исторический характер) противоречий между «священным» и «мирским», именно тех, что мы встречаем в самой истории. Другими словами, исчезновение «религии» никоим образом не влечет за собой исчезновение «религиозности». Секуляризация той или иной религиозной ценности — это всего лишь религиозный феномен, иллюстрирующий, в конечном итоге, закон всеобщего преобразования человеческих ценностей. «Мирской» характер какого-либо поступка, имевшего в прошлом «священную» значимость, не свидетельствует о нарушении непрерывности. «Мирское» является лишь новым проявлением той же конституирующей структуры человека, которая до этого проявлялась в «священных» актах.

И наконец, существует третья перспектива: отвержение оппозиции «священное — мирское» как характеристики религии. При этом выдвигается тезис, что христианство — это не религия и что, следовательно, ему чужда такая дихотомия реального, что христианин более не живет в Космосе*, а располагается в Истории.

Некоторые из идей, о которых мы напомнили на этих страницах, уже сформулированы в более или менее систематизированном виде. О других можно лишь делать предположения, основываясь на недавних выступлениях воинствующих теологов. Понятно, почему мы не считали себя обязанными обсуждать их здесь, ведь они показывают лишь некоторые тенденции и едва зарождающиеся направления, о жизненности которых и их способности к дальнейшему развитию судить пока весьма трудно.

В который раз наш дорогой и ученый друг доктор Жан Гуяр взял на себя труд просмотреть французский текст, за что мы приносим ему нашу искреннюю благодарность.

*Университет Чикаго. Октябрь 1964г.*

Все еще помнят, какой резонанс в мире вызвала книга Рудольфа Отто «*Das Heilige*»* (1917). Конечно, ее успех обусловлен новизной и оригинальностью подхода автора. Вместо того чтобы изучать *идеи* Бога и религии, Рудольф Отто анализирует различные формы *религиозного опыта.* Теолог и историк религий по образованию и психолог по призванию, он сумел раскрыть содержание религии и ее характерные черты. Ученый оставил в стороне все то рациональное и спекулятивное, что есть в религии, и вдохновенно описал ее иррациональную сторону. Отто прочитал Лютера и понял, что означает для верующего «живой Бог». Это не Бог философов и не Бог Эразма*, это не какая-то идея, абстрактное понятие, простая моральная аллегория, это — страшная *мощь*, проявляющаяся в божьем «гневе».

Рудольф Отто стремится показать в своей книге характерные черты этого страшного и иррационального опыта. Он обнаруживает, что священное — *mysterium tremendum**, *majestas** — подавляющая своим могущественным превосходством, — вызывает *чувство ужаса.* Он обнаруживает *религиозный страх* перед *mysterium fascinans**, в котором раскрывается во всем совершенстве и полноте бытие. Отто определяет эти опыты как *numineuses* (от латинского *numen* — бог), т.е. божественные, так как все они вызваны открытием какого-либо аспекта божьей силы. Божественное выделяется как нечто *ganz andere**, как абсолютно и полностью отличное: оно не похоже ни на человеческое, ни на космическое. Перед ним человек испытывает чувство собственной ничтожности, ощущает себя лишь какой-то тварью, лишь, говоря словами Авраама*, с которыми он обратился к Владыке, «прахом и пеплом» (*Бытие*, XVIII, 27).

Священное всегда проявляется как реальность совсем иного порядка, отличная от «естественной» реальности. Для обозначения того, что заключено в выражениях *tremendum** или *majestas*, или *mysterium fascinans*, мы наивно используем слова, заимствованные из

сферы естественной или даже духовной, но не религиозной жизни человека. Однако такое использование лексики по аналогии обусловлено именно неспособностью человека выразить *ganz andere*, ведь и для обозначения того, что выходит за пределы естественного человеческого опыта, язык может использовать лишь те средства, что накоплены в языке благодаря этому опыту.

Даже по прошествии 40 лет исследования Р.Отто не утратили своей ценности. Я призываю читателя обратиться к ним и поразмышлять. Но в нашей книге мы избрали другой путь: мы стремились представить феномен священного во всей его сложности, а не только в *иррациональном* аспекте. Нас интересует не соотношение рациональных и иррациональных элементов в религии, а *священное во всей его полноте.*

Итак, первое определение, которое можно было бы дать священному, сводится к следующему: священное — *это то, что противопоставлено мирскому.* На следующих страницах мы попробуем проиллюстрировать и уточнить, в чем состоит это противопоставление.

## *Когда проявляется священное*

Человек узнает о священном потому, что оно *проявляется,* обнаруживается как нечто совершенно отличное от мирского. Для объяснения того, как проявляется священное, мы предлагаем термин иерофания* (*hierophanie*), который удобен прежде всего тем, что не содержит никакого дополнительного значения, выражает лишь то, что заключено в нем этимологически, т.е. *нечто священное, предстающее перед нами.* Пожалуй, история религий, от самых примитивных до наиболее изощренных, есть не что иное, как описание иерофаний, проявлений священных реальностей. Между элементарной иерофанией, например проявлением священного в каком-либо объекте, камне или дереве, и иерофанией высшего порядка, какой является для христианина воплощение Бога в Иисусе Христе, есть очевидная связь преемственности. И в том и другом случае речь идет о таинственном акте, проявлении чего-то «потустороннего», какой-то реальности, не принадлежащей нашему миру, в предметах, составляющих неотъемлемую часть нашего «естественного» мира, т.е. в «мирском».

Современный представитель западной цивилизации испытывает определенное замешательство перед некоторыми формами проявления священного: ему трудно допустить, что кто-то обнаруживает проявления священного в камнях или деревьях. Однако, и это мы скоро увидим, речь не идет об обожествлении камня или дерева *самих*


Удмуртская Республиканская

*по себе.* Священным камням или священным деревьям поклоняются именно потому, что они представляют собой *иерофании,* т.е. «показывают» уже нечто совсем иное, чем просто камень или дерево, а именно — *священное, ganz andere.*

Мы никогда не сможем полностью понять парадокс, заключенный во всякой иерофании, даже самой элементарной. Проявляя священное, какой-либо объект превращается в нечто иное, не переставая при этом быть *самим собой,* т.е. продолжая оставаться объектом окружающего космического пространства. *Священный* камень остается *камнем;* внешне (точнее, с мирской точки зрения) он ничем не отличается от других камней. Зато для тех, для кого в этом камне проявляется священное, напротив, его непосредственная, данная в ощущениях реальность преобразуется в реальность сверхъестественную. Иными словами, для людей, обладающих религиозным опытом, вся Природа способна проявляться как космическое священное пространство. Космос, во всей его полноте, предстает как иерофания.

Человек первобытных обществ обычно старался жить, насколько это было возможно, среди священного, в окружении освященных предметов. Эта тенденция вполне объяснима. Для «примитивных» людей первобытных и древних обществ *священное* — это *могущество,* т.е. в конечном итоге самая что ни на есть *реальность.* Священное насыщено бытием. Священное могущество означает одновременно реальность, незыблемость и эффективность. Оппозиция «священное — мирское» часто представляется как противоположность *реального и ирреального,* или псевдореального. Сразу оговоримся: тщетно пытаться найти в древних языках эту философскую терминологию: *реальное, ирреальное* и т.п., но *явления,* стоящие за ними, есть. Таким образом, вполне естественно, что религиозный человек всей душой стремится *существовать,* глубоко погрузиться, участвовать в *реальности,* вобрать в себя могущество.

Каким образом удается религиозному человеку максимально долго удерживаться в священном пространстве; в чем отличие его жизненного опыта от опыта человека, лишенного религиозных чувств, т.е. человека, живущего либо стремящегося жить в мире, утратившем священный характер? Вот тема, которая будет преобладать на следующих страницах. Следует подчеркнуть, что мирское восприятие действительности мира *во всей его полноте,* целиком лишенный священных свойств Космос — это совсем недавнее открытие человеческого разума. Мы не стремимся показать, какими историческими путями, в результате каких изменений духовного мира современный человек лишил священного свой мир и принял светское существование. Достаточно лишь отметить, что эта утрата священности характеризует весь опыт нерелигиозного человека в современных обществах и что вследствие этого современный человек ощущает все

более серьезные затруднения в понимании масштабов бытия, ценностей религиозного человека первобытных обществ.

## *Два образа жизни в Мире*

Оценить глубину пропасти, разделяющей два опыта — священный и мирской, можно, читая работы о священном пространстве и ритуальном устройстве человеческого жилья, о различных проявлениях религиозного опыта в отношении Времени, о взаимоотношениях религиозного человека с Природой и миром инструментов, об освящении самой жизни человека и о священном характере основных жизненных функций (питания, секса, работы и т.д.). Достаточно лишь напомнить, каким содержанием наполнены понятия «место жительства» и «жилье», «природа», «инструменты» или «труд» для современного нерелигиозного человека, чтобы понять, чем отличается он от члена древних обществ или даже от сельского жителя христианской Европы. Для современного сознания физиологический акт (питание, половой акт и т.д.) — это обычный органический процесс, даже если число окружающих его табу (правила поведения за столом, ограничения, накладываемые на сексуальное поведение «добрыми» нравами) весьма велико. Но для «примитивного» человека подобный опыт никогда не расценивался как только физиологический. Он был или мог стать для него неким «таинством», приобщением к священному.

Читатель очень скоро поймет, что *священное и мирское* — это два образа бытия в мире, две ситуации существования, принимаемые человеком в ходе истории. Эти способы бытия в Мире представляют интерес не только для истории и социологии, не только как объект исторических, социологических и этнографических исследований. Ведь *священный* и *мирской* способы существования свидетельствуют о различии положения, занимаемого человеком в Космосе. Поэтому они интересуют и философов и тех исследователей, которые стремятся познать возможные масштабы человеческого существования.

Вот почему автор этой небольшой книги решил не оставаться в русле только истории религий. Человек традиционных обществ — это, разумеется, *homo religiosus*, но его поведение вписывается в универсальную схему поведения человека, а следовательно, представляет интерес для философской антропологии, феноменологии и психологии.

Чтобы яснее показать специфические черты существования в мире, который наделен священным характером, мы будем приводить примеры из максимально большого числа религий, принадлежащих различным историческим эпохам, различным культурам. Ведь ничто

так не ценно, как пример, конкретный факт. Какой смысл распространяться о структуре священного пространства, не показав на ярких примерах, как это пространство формируется и почему оно становится качественно отличным от окружающего его мирского пространства. Мы будем обращаться за примерами к религиям народов Месопотамии*, индийцев, китайцев, а также квакиутли* и других «примитивных» народов. В историко-культурологическом плане подобное изложение религиозных фактов, заимствованных у народов, столь различных как по времени, так и по географическому положению, составляют некоторую опасность. В самом деле, мы рискуем впасть в заблуждения, свойственные исследователям XIX в., и вслед за Тайлором* и Фрэзером* поверить в одинаковую реакцию человеческого разума на явления природы. Однако достижения этнологии культур и истории религий показали, что это далеко не всегда так: «реакции человека на явления природы» в значительной степени обусловлены культурой, а следовательно, историей.

Но для нашего описания важнее вскрыть сущность религиозного опыта, нежели показать его многочисленные обусловленные Историей разновидности и различия. Это подобно тому, как если бы мы, стремясь понять, что такое поэзия, обратились к разрозненным примерам, цитируя наряду с Гомером, Вергилием и Данте индийские, китайские, мексиканские поэмы, т.е. изучая, с одной стороны, произведения, имеющие историческую общность (Гомер, Вергилий, Данте), а с другой, произведения, восходящие к иным эстетикам. В рамках истории литературы подобные наложения весьма сомнительны. Но они допустимы, если целью является описание собственно поэтического феномена, если мы стремимся показать основное различие между поэтическим языком и разговорным.

## *Священное и История*

Наша первая цель — представить специфические масштабы религиозного опыта и показать, в чем его отличие от опыта мирского в познании Мира. Мы не будем углубляться в описание многочисленных факторов, воздействовавших на религиозный опыт на протяжении столетий. Ведь очевидно, что символика и культы Матери-Земли, плодовитости человека и плодородия в сельском хозяйстве, священности Женщины и т.п. смогли развиться и составить широко разветвленную религиозную систему лишь благодаря открытию земледелия. Столь же очевидно, что доаграрное общество, специализировавшееся на скотоводстве, было не способно так же глубоко и с той же силой прочувствовать священность Матери-

Земли. Различие опыта — это результат экономических, социальных и культурных различий, одним словом — Истории.

Вместе с тем у кочевых охотников и оседлых земледельцев есть одна общая черта в поведении, которая нам представляется значительно более важной, чем все различия: *и те и другие живут в освященном Космосе*, они приобщены к космической священности, проявляющейся через мир животных и растений. Достаточно сравнить их бытийные ситуации с ситуациями современного человека, *живущего в неосвященном Космосе*, чтобы отчетливо понять все, что отличает нашего современника от представителей других обществ. Одновременно обнаруживаются и основания для сравнения религиозных фактов, принадлежащих различным культурам: все эти факты происходят от одного и того же поведения — поведения *homo religiosus*.

Эта небольшая книжка может, таким образом, служить общим введением к истории религий, так как в ней описаны различные проявления священного и положение человека в мире, наполненном религиозными ценностями. Но она не является историей, так как ее автор не мог расположить приводимые примеры в их историко-культурном контексте. Если бы он захотел это сделать, ему понадобились бы многие и многие тома. Читатель найдет все необходимые данные в произведениях, приведенных в библиографии.

*Сен-Клу, апрель 1956 г.*

ГЛАВА I

# *СВЯЩЕННОЕ ПРОСТРАНСТВО И ОСВЯЩЕНИЕ МИРА*

## *Однородность пространства и иерофания*

Для религиозного человека *пространство неоднородно:* в нем много разрывов, разломов; одни части пространства качественно отличаются от других. «И сказал Бог: не подходи сюда; сними обувь твою с ног твоих; ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая» (Исход, III, 5). Таким образом, есть пространства священные, т.е. «сильные», значимые, и есть другие пространства, неосвященные, в которых якобы нет ни структуры, ни содержания, одним словом, аморфные. Более того, для религиозного человека эта неоднородность пространства проявляется в опыте противопоставления священного пространства, которое только и является *реальным, существует реально,* всему остальному — бесформенной протяженности, окружающей это священное пространство.

Оговоримся сразу, что религиозный опыт неоднородности пространства является основополагающим, сравнимым с «сотворением Мира». Речь идет не о теоретических построениях, но о первичном религиозном опыте, предшествующем всякому размышлению о Мире. Это — разрыв пространства, позволяющий сотворить мир, т.к. он обнаруживает «точку отсчета», центральную ось всякой последующей ориентации. Когда священное проявляется в какой-либо иерофании, возникает не только разрыв однородности пространства, но обнаруживается некая абсолютная реальность, которая противопоставляется нереальности, всей огромной протяженности окружающего мира. Проявление священного онтологически* сотворяет мир. В однородном и бесконечном пространстве, где никакой ориентир не-

возможен, где нельзя *сориентироваться,* иерофания обнаруживает абсолютную «точку отсчета», некий «Центр».

Отсюда видно, насколько обнаружение, а точнее, открытие священного пространства ценно для существования религиозного человека: ничто не может быть начато, *предпринято* без предварительной ориентации, а всякая ориентация предполагает наличие какой-то точки отсчета. Именно поэтому религиозный человек стремится расположиться в «Центре Мира». *Чтобы жить в Мире, необходимо его сотворить,* но никакой мир не может родиться в хаосе*, однородности и относительности мирского пространства. Обнаружение или проекция точки отсчета — «Центра» — равносильна Сотворению Мира; скоро мы убедимся на целом ряде примеров в космологическом значении ритуальной ориентации и построения священного пространства.

Напротив, в мирском восприятии пространство однородно и нейтрально. Никакой разрыв не обозначает качественных различий между частями его массы. Геометрическое пространство разрывается и разграничивается в тех или иных направлениях, но никакое качественное различие, никакая ориентация не происходит от его собственной структуры. Разумеется, не следует смешивать *понятие* геометрического пространства, однородного и нейтрального, с восприятием пространства «мирского», противопоставленного *восприятию* священного пространства, которое единственно и интересует нас. *Понятие* однородного пространства и история этого понятия (оно стало достоянием философской и научной мысли еще во времена античности) составляют совсем иную проблему; мы не собираемся ее рассматривать. Нас интересует только такое *восприятие* пространства, которое характерно для человека нерелигиозного, отказывающего Миру в священности и признающего только «мирское» существование, очищенное от всякого религиозного подтекста.

Нужно сразу же добавить, что подобное мирское существование никогда не встречается в чистом виде. Какой бы ни была степень десакрализации* Мира, человек, избравший мирской образ жизни, не способен полностью отделаться от религиозного поведения. Мы увидим, что даже самое что ни на есть мирское существование сохраняет в себе следы религиозных оценок Мира.

Оставим на время этот аспект проблемы и ограничимся лишь сравнением двух рассматриваемых мировосприятий: священного пространства и мирского. Напомним основные условия первого: открытие священного пространства позволяет обнаружить «точку отсчета», сориентироваться в хаотичной однородности, «сотворить Мир» и жить в нем *реально.* Напротив, мирское восприятие поддерживает однородность, а следовательно, относительность пространства. Всякая *истинная* ориентация исчезает, т.к. «точка отсчета» перестает быть единственной с онтологической точки зрения. Она появляется и исче-

зает в зависимости от повседневных нужд. Иначе говоря, больше нет «Мира», а есть лишь осколки разрушенной Вселенной, т.е. аморфная масса бесконечно большого числа «мест» более или менее нейтральных, где человек перемещается, движимый житейскими потребностями, обычными для существования в индустриальном обществе.

Но и в этом мирском восприятии пространства продолжают оставаться некие величины, которые в большей или меньшей степени напоминают о неоднородности, характеризующей религиозное восприятие пространства. Какие-то особые места, качественно отличные от других: родной пейзаж, место, где родилась первая любовь, улица или квартал первого иностранного города, увиденного в юности, сохраняют даже для человека искренне нерелигиозного особое качество — быть «единственными». Это — «святые места» его личной вселенной, как если бы это нерелигиозное существо открыло для себя *иную* реальность, отличную от той, в которой проходит его обыденное существование.

Запомним этот пример «крипторелигиозного»* поведения мирского человека. У нас еще будет возможность познакомиться и с другими иллюстрациями деградации и десакрализации религиозных ценностей и религиозного поведения. В дальнейшем мы сможем убедиться в их глубокой значимости.

## *Теофания** *и знаки*

Чтобы понять, что такое неоднородность пространства и как воспринимает ее религиозный человек, можно обратиться к известному примеру: церковь в современном городе. Для верующего эта церковь является предметом иного пространства, нежели улица, на которой она находится. Дверь, открывающаяся вовнутрь церкви, обозначает разрыв связи. Порог, разделяющий два пространства, указывает в то же время на дистанцию между двумя образами жизни: мирским и религиозным. Это также барьер, граница, которая разделяет и противопоставляет два мира, и, с другой стороны, это то парадоксальное место, где они сообщаются, где мир мирского может перейти в мир священного.

Аналогичная ритуальная функция придается и порогу человеческого жилья. Именно поэтому он и обладает такой значимостью. Прохождение через порог жилья сопровождается множеством обрядов: перед ним почтительно раскланиваются или бьют челом, до него благоговейно дотрагиваются рукой и т.д. У порога есть свои «стражи»: боги и духи, защищающие вход как от злых людей, так и от дьявольских и других злых сил. Именно на пороге делаются жертвоприношения божествам-хранителям. Также на пороге в некоторых древневосточных культурах (Вавилон*, Египет, Израиль) выносились приго-

воры. Порог и дверь непосредственно и конкретно *указывают* на разрыв в пространстве; и именно в этом их важное религиозное значение, т.к. вместе они являются символами и средствами *перехода.*

Отсюда понятно, почему церковь относят к иному пространству, нежели окружающие ее человеческие поселения. Внутри священного здания светский мир возвышается над собой. Уже на самых древних уровнях культуры эта возможность возвышения передавалась различными *образами «открытого пути»*: там, в священном здании, оказывается возможным общение с богами, следовательно, должна существовать какая-то «дверь» наверх, по которой боги могли бы спускаться на Землю, а человек мог бы символически подниматься на Небо. Мы скоро увидим, что именно так и происходит в многочисленных религиях: собственно говоря, храм есть «открытый путь» вверх, по которому и происходит общение с миром богов.

Всякое священное пространство предполагает какую-либо иерофанию, некое вторжение священного, в результате чего из окружающего космического пространства выделяется какая-либо территория, которой придаются качественно отличные свойства. И когда в Харране* Иаков* увидел во сне лестницу, уходящую в небо, по которой ангелы всходили и нисходили, и услышал сверху голос Господа: «Я Господь, Бог Авраама!», он проснулся, охваченный ужасом, и воскликнул: «Как страшно сие место! Это не иное что, как дом Божий, это врата небесные». Он взял камень, который служил ему изголовьем и поставил его памятником и возлил елей на верх его и нарек имя место тому Вефиль*, что означает «дом Божий» (Бытие, XXVIII, 12-19). Символизм, заключенный в выражении «врата небесные», богат и сложен: теофания освящает какое-либо место уже только тем, что делает его «открытым» вверх, т.е. сообщающимся с Небом. Оно становится тем необычайным местом, где осуществляется переход от одного способа существования к другому. Очень скоро мы продемонстрируем другие, еще более точные примеры: алтари, являющиеся «Вратами Божьими», местами нисхождения с Неба на Землю.

Но даже и не требуется какой-то теофании или иерофании в собственном смысле: достаточно одного какого-то знака, чтобы указать на священность места. «Согласно легенде, мусульманский отшельник, основавший Эль-Хемель в конце XVI в., остановился у ручья, чтобы провести там ночь, и воткнул посох в землю. Утром, собираясь в дорогу, он захотел вытащить посох, но вдруг обнаружил, что тот пророс корнями и на нем раскрылись почки. Отшельник усмотрел в этом знак воли божьей и обосновал свое жилище в этом месте»[1]. Из этого следует, что *знак*, обладающий религиозным значе-

---

[1] René Basset, *Revue des Traditions populaires*, XXII, 1907, p.287.

нием, вводит какой-то абсолютный элемент, способный положить конец относительности и путанице. *Нечто* не принадлежащее данному миру неопровержимо проявляется и тем самым указывает какое-то направление или определяет какое-то поведение.

Если же в окрестностях не появляется никакого знака, то его *вызывают*. Например, предпринимают нечто вроде *evocatio** с помощью некоторых животных: именно они призваны *показать*, какое место может быть пригодным для возведения алтаря или для основания поселения. В общем речь идет о вызывании священных сил с целью непосредственной *ориентации* в однородности пространства. Требуется *знак*, чтобы положить конец напряженности, вызванной относительностью и чувством неуверенности, происходящей от отсутствия ориентиров, одним словом, для того, чтобы найти абсолютную *точку опоры*. Например: преследуют дикое животное и в месте, где его убивают, возводят алтарь; или выпускают на свободу какое-то домашнее животное, например быка, через несколько дней его находят и там же на месте приносят в жертву, затем на этом месте возводят жертвенник, а вокруг него строят деревню. Во всех этих случаях священность места обнаруживают животные; люди, следовательно, не свободны *в выборе* священного места. Им дано лишь искать и находить его с помощью таинственных знаков.

Эти несколько примеров продемонстрировали нам различные способы, с помощью которых религиозный человек открывает священное место. В каждом из этих случаев иерофании устраняют однородность пространства и обнаруживают некую «точку отсчета». Но так как религиозный человек может жить только в атмосфере, пропитанной священным, мы должны быть готовы встретиться с множеством разнообразных технических приемов, служащих для освящения пространства. Мы с вами видели, что священное — это *реальное* в его совершенстве, это одновременно и могущество, и действенность, и источник жизни, и плодородие. В самом деле, желание религиозного человека жить *в священном* равноценно его стремлению очутиться в объективной реальности, не дать парализовать себя бесконечной относительностью чисто субъективных опытов, жить в реальности, в действительном, а не иллюзорном мире. Подобное поведение обнаруживается во всех планах его существования. Но особенно отчетливо оно проявляется в желании религиозного человека перемещаться в освященном мире, т.е. в священном пространстве. Именно по этой причине разработаны технические приемы *ориентации*, которые в конечном итоге являются приемами *построения* священного пространства. Но не нужно полагать, что речь идет о человеческом труде, что человеку удается освятить пространство благодаря собственным усилиям. На самом деле ритуал построения священного пространства действен лишь тогда, когда он

воспроизводит творение богов. Но для того чтобы лучше понять необходимость ритуального построения священного пространства, нужно остановиться немного на традиционном понимании «Мира»; и мы немедленно убедимся в том, что всякий «мир» является для религиозного человека «священным».

## *Хаос и Космос*

Для традиционных обществ весьма характерно противопоставление между территорией обитания и неизвестным, неопределенным пространством, которое их окружает. Первое — это «Мир» (точнее, «наш мир»), Космос. Все остальное — это уже не Космос, а что-то вроде «иного мира», это чужое и хаотичное пространство, населенное ларвами*, демонами, «чужими» (приравниваемыми, впрочем, к демонам и привидениям). На первый взгляд, этот разрыв в пространстве кажется происходящим от противопоставления обитаемого и оборудованного, т.е. «космизованного», пространства пространству неизвестному, которое простирается за его пределами: с одной стороны, «Космос», а с другой — «Хаос». Но мы увидим, что если всякая обитаемая территория есть «космос», то именно потому, что она была предварительно освящена, потому, что так или иначе она является творением богов и сообщается с их миром. «Мир» (т.е. «наш мир») это вселенная, внутри которой священное уже проявило себя и где, следовательно, разрыв уровней оказался возможным и повторяющимся.

Все это с очевидностью выводится из ведического ритуала овладения территорией, которое становится законным после возведения жертвенника огня богу Агни*. «Можно считать себя разместившимся, если построен жертвенник огня (*nârhapatya*), и все, кто строит жертвенник огня, законно размещены» (*Çatapatha Brâhmana,* VII, I, I, 1-4). С возведением жертвенника Агни как бы начинает присутствовать, тем самым обеспечивается сообщение с миром богов. Пространство жертвенника становится священным пространством. Но значение ритуала значительно сложнее. И если принять во внимание все его части, становится понятным, почему освящение какой-то территории равноценно его космизации. В самом деле, возведение жертвенника Агни не что иное, как воспроизведение в микрокосмическом масштабе Сотворения. Вода, в которой замешивают глину, ассоциируется с первичной Водой. Глина, служащая фундаментом для жертвенника, символизирует Землю, боковые стенки представляют Атмосферу и т.д., а само возведение сопровождается декламацией стансов, которыми возвещается в понятной всем форме, какой космический район только что был создан (*Catapatha Brâhmana,* I, IX, 2,

29 etc.). Короче говоря, возведение жертвенника огня, которое само по себе достаточно для овладения территорией, воспроизводит космогонию.

Неизвестная, чужая, незанятая (что часто означает — незанятая «нашими») территория еще пребывает в туманных и зачаточных условиях «Хаоса». Занимая его и особенно располагаясь в нем, человек символически трансформирует его в Космос путем ритуального воспроизведения космогонии. То, что должно стать «нашим миром», нужно сначала «сотворить», а всякое сотворение имеет одну образцовую модель: Сотворение Вселенной богами. Скандинавские колонисты, занимая и осваивая земли Исландии (*land-náma*), не расценивали данное предприятие ни как некое оригинальное деяние, ни как человеческую мирскую работу. Для них этот тяжкий труд был не чем иным, как повторением первичного акта преобразования Хаоса в Космос, божественным Сотворением мира. Работая на пустынной земле, они лишь повторяли деяние богов, которые придали Хаосу структуру, формы и нормы[2].

Идет ли речь о возделывании целинных земель или о завоевании и занятии территорий, населенных «иными» человеческими существами, ритуал овладения в любом случае должен повторять космогонию. С точки зрения древних обществ, все, что не является «нашим миром», еще не «мир». «Своей» территория становится лишь после ее «сотворения» заново, т.е. ее освящения. Это религиозное поведение по отношению к неизведанным землям распространилось и на Запад и просуществовало вплоть до начала современной истории. Испанские и португальские «конкистадоры»* захватывали во имя Иисуса Христа открытые и покоренные ими земли. Возведением Креста они освящали местность, придавая ей этим актом как бы «новое рождение»: «Кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (2-е Послание к коринфянам, V, 17). Вновь открытые страны были «обновлены», «вновь сотворены» Крестом.

## *Освящение места: повторение космогонии*

Важно понять, что космизация неведомых земель — это всегда освящение: когда люди организуют пространство, им служат примером деяния богов. Тесная взаимосвязь, существующая между космизацией и освящением, отмечается еще на самых элементарных уровнях культуры, например у австралийских кочев-

---

[2] Mircea Eliade, *Le Mythe de l'Eternel Retour* (Gallimard, 1949), p.27.

ников, хозяйство которых строилось на сборе плодов и мелкой охоте. По традициям ахилпа*, одного из племен, населявших пустыню Арунта*, божественное существо Нумбакула (Numbakula) «космизировало» в мифические времена их будущую территорию, создало их Предка и основало их общественные институты. Из ствола эвкалипта Нумбакула вырубил священный столб (*kauwa-auwa*) и, прикрепив его основание к земле кровью, вскарабкался на него и исчез в Небе. Этот столб представляет собой некую космическую ось, так как именно вокруг него начинается обживание территории, которая преобразуется в «мир». Отсюда и важная ритуальная роль священного столба: в странствиях ахилпы таскали его с собой, выбирая направление пути по наклону столба. Это позволяло им беспрерывно перемещаться, оставаясь при этом в «их мире», и в то же время давало возможность общаться с Небом, где исчез Нумбакула. Если же столб сломается — это настоящая катастрофа, что-то вроде «конца Света», возврат к Хаосу. Спенсер и Джайлен свидетельствовали, что согласно мифу, если ломался священный столб, все племя охватывала тоска, его члены скитались еще некоторое время, а затем садились на землю и умирали[3].

Этот пример наглядно показывает не только космогоническую функцию ритуального столба, но и его сотериологическое* значение как избавителя: с одной стороны, *kauwa-auwa* воспроизводит столб, использовавшийся Нумбакулой, для космизации мира, а с другой, благодаря ему ахилпы могли, по *их* мнению, сообщаться с небесной сферой. А ведь человеческое существование возможно лишь благодаря этому постоянному общению с небом. «Мир» для ахилпов становится реально их миром лишь тогда, когда он воспроизводит Космос, организованный и освященный Нумбакулой. Невозможно жить без этих «врат» к всевышнему, иначе говоря, невозможно жить в «Хаосе». Утрата связи с всевышним делает невозможным дальнейшее существование в этом мире, и ахилпы обрекают себя на смерть.

Размещение на какой-либо территории с необходимостью предполагает ее освящение. Если это размещение не временное, как у кочевников, а постоянное, как у оседлых, оно предполагает принятие жизненно важного решения, от которого зависит существование всей данной общности. Найти «свое место», оборудовать его, обжить — все эти действия предполагают жизненно важный выбор Вселенной, которую они «сотворяют», чтобы сделать своей. И эта «Вселенная» всегда является подобием образцовой Вселенной, созданной и обитаемой Богами. Она составляет, таким образом, часть священного деяния Богов.

---

[3] B.Spencer et F.J.Gillen, *The Arunta* (Londres, 1926), I, p.388.

Священный столб племени ахилпа «поддерживает» *их* мир и обеспечивает общение с Небом. Мы видим здесь прототип широко распространенного космогонического* образа: космические столбы, поддерживающие Небо и открывающие путь в мир богов. Кельтские и германские народы вплоть до их крещения сохраняли культ таких священных столбов. *Chronikum laurissense breve**, написанная в 800-х годах, свидетельствует, что Карл Великий* во время одной из войн с саксонскими племенами (772 г.) повелел разрушить в городе Эресбурге святилище и священное дерево их «знаменитого Иртенсула». Родольф де Фулда (примерно 860 г.) уточняет, что эта знаменитая колонна была «колонной Вселенной, на которой держится почти все» (*universalis columna quasi sustinens omnia*). Тот же космогонический образ мы находим и у римлян (Гораций, *Оды*, III, 3), в древней Индии: *skambha* — космический Столб (Rig Veda, I, 105; X, 89,4 etc.), а также у жителей Канарских островов и в еще более отдаленных культурах у таких племен, как квакиутли (Британская Колумбия) и нада с острова Флорес (Индонезия). Квакиутли полагают, что медный столб пронизывает три космических уровня (преисподню, Землю и Небо). Там, где он вонзается в небо, находятся «Врата в Высший Мир». Видимое начертание этого космического Столба в небе — Млечный путь. И это деяние богов по созданию Вселенной повторяется и имитируется человеком в соответствии с его масштабом. *Axis mundi**, которую мы видим в Небе в форме Млечного пути, представляется в культовой постройке в виде священного столба. Это столб из кедра длиной 10-12 метров, большая часть которого выходит за крышу культовой постройки. Он играет важнейшую роль в церемониях. Ведь именно он придает всей постройке космическую структуру. В ритуальных песнях постройка называется «наш мир», а находящиеся в ней кандидаты для посвящения в совершеннолетие провозглашают: «Я нахожусь в Центре Мира... я нахожусь рядом с Опорой Мира» и т.п.[4]. Такое же отождествление священного столба с Космической Опорой и культовой постройки с Вселенной мы находим у нада с острова Флорес. Жертвенный столб здесь называют «Небесным Столбом», и предполагается, что он поддерживает Небо[5].

---

[4] Werner Müller, *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer* (Wiesbaden, 1955), pp. 17-20.

[5] P.Arndt, «Die Megalithenkultur des Nad'a» (*Anthropos*, 27, 1982), pp. 61-62.

Возглас неофита* племени квакиутли «Я нахожусь в Центре Мира» сразу же открывает нам одну из наиболее глубоких значимостей священного пространства. Там, где через иерофанию осуществляется разрыв уровней, одновременно происходит «открытие» пути вверх (в божественный мир) или вниз (в нижние области, в царство мертвых). Таким образом, три космических уровня — Земля, Небо, нижние области — оказываются сообщающимися. Как мы только что видели, сообщение иногда выражается в образе вселенской колонны, *Axis mundi*. Она соединяет и в то же время поддерживает небо и землю, а основа ее погружена в нижний мир (который называется «Адом»). Такая космическая колонна может находиться только в самом Центре Вселенной, т.к. весь обитаемый мир простирается вокруг нее. Таким образом, мы наблюдаем очевидную связь религиозных идей и космогонических образов, которые соответствуют друг другу и выстраиваются в некую «систему». Эту систему можно назвать «системой Мира» традиционных обществ. В ней а) священное место представляет собой разрыв однородности пространства; б) этот разрыв символизируется «отверстием», посредством которого оказывается возможным переход из одного космического района в другой (с Неба на Землю и *vice versa*, а также с Земли в нижний мир); в) сообщение с Небом выражается без особых различий некоторым числом образов, соотносящихся в целом с идеей *Axis mundi*, таких, как столб (ср.: *universalis columna*), лестница (ср.: лестница Иакова), гора, дерево, лиана и т.п.; д) вокруг этой космической оси простирается «Мир» (= «наш мир»), следовательно, ось находится «посреди», в «пупе Земли», в Центре Мира.

Значительное число разных верований, мифов и обрядов проистекает от этой традиционной «системы Мира». Мы не можем рассмотреть их все и ограничимся лишь несколькими примерами, выбранными в различных цивилизациях и способными показать нам роль священного пространства в жизни традиционных обществ, независимо от того, в каком особом виде представляется это священное пространство: в виде ли святого места, культовой постройки, поселения или «Мира». С символом Центра Мира мы встретимся повсюду. Именно он в большинстве случаев делает для нас ясным традиционное отношение к «пространству, в котором протекает жизнь».

Начнем с одного примера, достоинство которого состоит в том, что он сразу же открывает нам связный и сложный характер такого символа, как космическая Гора. Мы только что видели, что горы фигурируют среди образов, символизирующих связь Неба и Земли. То есть предполагается, что горы находятся в «Центре Мира». В самом деле, в многочисленных культурах упоминаются такие горы,

мифические или реальные, расположенные в Центре Мира: Меру в Индии, Хараберецаити* в Иране, мифическая «Гора Стран» в Месопотамии, Геризим в Палестине, которая впоследствии была названа «Пупом Земли»[6]. Потому что Священная Гора это *Axis mundi*, связывающая Землю и Небо; она касается Неба и обозначает наивысшую точку Мира. Из этого следует, что прилегающая к горе территория, составляющая «наш мир», расценивается как местность, расположенная ближе всего к небу. Именно это и провозглашает израильская традиция: Палестина, будучи самой высокорасположенной страной, не была поглощена Великим Потопом[7]. Согласно исламской традиции, наиболее возвышенное место Земли это Ка-Аба: полярная звезда показывает, что она находится напротив центра Неба[8]. Для христиан вершиной космической Горы является Голгофа. Все эти верования выражают одно и то же религиозное чувство: «Наш мир» — это и есть святая земля, *потому что это место наиболее приближено к Небу,* потому что отсюда, от нас, можно достичь Неба: следовательно, наш мир — это «возвышенное место». На космологическом языке эта религиозная концепция выражается в проекции привилегированной, нашей, территории на вершину космической Горы. В результате более поздних философствований из этого положения были сделаны самые различные выводы, например, тот, который мы только что видели: Святая Земля не была затоплена Потопом.

Тот же символизм Центра объясняет и другие серии космологических и религиозных образов. Мы приведем лишь наиболее важные из них: а) святые города и жертвенники располагаются в Центре Мира; б) храмы воспроизводят космическую Гору и вследствие этого представляют собой в наилучшем виде «связующее звено» между Землей и Небом; в) фундаменты храмов глубоко погружены в нижние области. Ограничимся лишь некоторыми примерами и постараемся объединить все эти различные аспекты одного и того же символизма. И мы еще более точно увидим, насколько взаимосвязаны эти традиционные представления о Мире.

---

[6] См. библиографические ссылки в кн.: *Le Mythe de l'Eternel Retour*, pp.31 sq.

[7] A.E.Wensinck et E.Burrows, цитируемые по кн.: *Le Mythe de l'Eternel Retour*, p.33.

[8] Wensinck, цитируемый по: *Ibid.*, p.35.

Столица китайского монарха располагается в Центре Мира: в день летнего солнцестояния, в полдень стрелка солнечных часов не должна отбрасывать тень[9]. Мы были поражены, встретив тот же символизм в Иерусалимском храме. Скала, на которой он возведен, называется «пупом Земли». Исландский паломник Н.де Терва, посетивший Иерусалим в 12 в., писал о Гробе Господнем: «Там — Центр Мироздания. Там в день летнего солнцестояния солнечный свет падает перпендикулярно с Неба»[10]. Ту же идею мы находим в Иране. Иранская страна (Airyanam Vaejah) — это Центр и сердце мироздания. Подобно тому как сердце находится в центре человеческого тела, «страна Иран более ценна, чем все остальные страны, т.к. она находится в Центре Мироздания»[11]. Шираз, иранский «Иерусалим», именно поэтому (потому что он находится в Центре Мироздания) был известен как уникальное место королевской мощи и одновременно как родной город Заратустры[12].

Что касается уподобления храмов космическим Горам и их функций «связующего звена» между Землей и Небом, то свидетельства этому мы находим уже в названиях башен и алтарей Вавилона: они назывались «Гора Дома», «Дом Горы всех Земель», «Гора Бурь», «Мост между Небом и Землей» и т.д. *Зиккурат* представлял космическую Гору: его семь этажей имитировали семь планетарных небес. Поднимаясь на них, священник достигал вершины Вселенной. Аналогичный символизм объясняет и конструкцию огромного храма Барабудур на Яве, построенного в виде искусственной горы. Подъем на него напоминает восторженное путешествие к центру мироздания: паломник, достигший верхней террасы, ощущает разрыв уровней, он проникает «в чистую область», которая возвышается над всем мирским.

Dur-an-ki — «мост между Небом и Землей»: так называли несколько вавилонских алтарей (в Ниппуре, в Ларсе, в Сиппаре и т.д.). Вавилон имел массу наименований, среди которых «Дом у начала Неба и Земли», «Мост между Небом и Землей». Но именно в Вавилоне всегда осуществлялась связь между Землей и преисподней, т.к. город был построен на bâb-Apsû, т.е. на «Вратах Apsû». Apsû

---

[9] Marcel Granet, цитируется по нашей кн.: *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1949), p.322.

[10] L.I.Ringbom, *Graltempel und Paradies* (Stockholm, 1951), p.255.

[11] *Sud-dar*, LXXXIV, 4,5, цитируется Рингбомом, с.327.

[12] См. документы, собранные и обсуждавшиеся Рингбомом, p.294 sq. et *passim*.

обозначало Воды Хаоса до сотворения мира. Ту же традицию мы находим у древних евреев: скала у основания Иерусалимского храма глубоко уходит в *tehôm*, означающее то же, что вавилонское apsû. Подобно тому как в Вавилоне имелись «Врата Apsû», так и скала, на которой располагался храм в Иерусалиме, запирала устье tehôm[13].

Apsû и Tehôm символизируют одновременно и «хаос» воды — доформенную разновидность космической материи — и мир Смерти, т.е. все, что предшествует жизни и следует за ней. Врата Apsû и скала, запирающая устье tehôm, обозначают не только точку пересечения, а следовательно, и сообщения между нижним миром и Землей, но также и различия онтологических режимов между двумя этими космическими планами. Налицо разрыв уровней между tehôm и скалой с храмом, которая закрывает его «устье» т.е. переход от мнимого, потенциального, к сформировавшемуся, от смерти к жизни. Хаос воды, предшествовавший сотворению, символизирует в то же время возвращение к аморфному состоянию, наступающему со смертью, т.е. возвращение к зачаточному виду существования. Согласно некоторым точкам зрения, нижние области сравнимы с пустыми и неизведанными краями, окружающими обитаемую территорию. Нижний мир, над которым прочно устанавливается наш «Космос», соответствует «хаосу», простирающемуся за его пределами.

## *«Наш мир» всегда в центре*

Из всего изложенного следует, что «истинный мир» всегда находится в «Центре», «посредине», так как именно там происходит уровневый раздел и осуществляется сообщение между тремя космическими зонами. Во всех случаях речь идет о совершенном Космосе, какова бы ни была его протяженность. Вся страна в целом (Палестина), какой-либо город (Иерусалим), алтарь (иерусалимский Храм) в равной степени представляют собой одну картину мира — imago mundi*. Иосиф Флавий* писал по поводу символизма Храма, что двор олицетворял «Море» (т.е. нижние области), алтарь представлял Землю, а святая святых — Небо (Ant. Jud., III, VII, 7). Можно констатировать, что imago mundi, точно так же как и символизм «Центра», повторяется в обитаемом мире. Палестина, Иерусалим и иерусалимский Храм представляют вместе и одновременно картину Вселенной и центра Мироздания. Эта множественность «Центров», это повторение картины Мира во все более скромных

---

[13] См. ссылки в кн.: *Le Mythe de l'Eternel Retour*, pp.35 sq.

масштабах составляют одну из отличительных черт традиционных обществ.

Вывод, как представляется, напрашивается сам собой: человек доисторических обществ стремится жить как можно ближе к Центру Мироздания. Он знает, что его страна расположена в самом центре Земли, что его город — это пуп Вселенной, а уж Храм или Дворец так это вообще истинные Центры Мироздания. Но он желает также, чтобы его собственный дом стоял в Центре и воспроизводил imago mundi. И, как мы увидим, предполагалось, что и жилище также расположено в Центре Мироздания и воспроизводит Вселенную в микрокосмическом масштабе. Иначе говоря, человек в традиционных обществах мог жить только в пространстве, «открытом» вверх, где символически обеспечивался раздел уровней и где сообщение с *иным миром,* миром «всевышним» оказывалось возможным благодаря обрядам. Разумеется, алтарь, наиболее совершенный «Центр», находился недалеко от него, в его городе, и чтобы общаться с миром богов, ему достаточно было войти в Храм. Но *homo religiosus* чувствовал необходимость постоянно находиться в Центре, точно так же как ахилпы, которые, как мы видели, постоянно таскали за собой священный столб, Axis mundi, чтобы не удаляться от Центра и постоянно находиться в контакте со сверхземным миром. Одним словом, какими бы ни были размеры родного пространства — своя страна, свой город, своя деревня, свой дом — человек традиционных обществ испытывает потребность постоянно существовать в полном и организованном Мире, в Космосе.

Вселенная берет начало в своем Центре, она простирается от центральной точки, как от «пупа». Именно так, согласно «Ригведе» (Rig Veda, X, 149), зарождается и развивается Вселенная: от ядра, центральной точки. Иудейская традиция еще более откровенна: «Святейший сотворил Мир как эмбрион. Подобно тому, как эмбрион растет от пупа, мир был создан Богом от пупа, а затем распространился во все направления». А так как «пуп Земли», Центр Мироздания — это Святая Земля, Йома (*Yoma*) утверждает: «Мир был создан начиная с Сиона»[14]. Рабби Бин Горион говорил о скале Иерусалима, что «она называется главным Камнем Земли, то есть пупом Земли, потому что от нее пошла вся Земля»[15]. С другой стороны, так как сотворение человека есть отражение космогонии, первый человек был слеплен в «пупе Земли» (месопотамская традиция), в Центре Мира

---

[14] См. те же ссылки: *Ibid.*, p.36.

[15] W.H.Roscher, *Neue Omphalosstudien* (Abh. d. Königl. Säch. Ges. d. Wiss., Phil. Klasse, XXXI, I (1915), p.16.

(иранская традиция), в Раю, расположенном в «пупе Земли», или в Иерусалиме (иудео-христианская традиция). Иначе и быть не могло, ведь Центр — это именно то место, где происходит раздел между уровнями, где пространство становится священным, совершенно *реальным*. Сотворение предполагает избыточность реальности, иначе говоря, вторжение священного в мир.

Из этого следует, что вся строительная или производственная деятельность имеет своим прототипом космогонию. Сотворение Мира становится архетипом всякой созидательной деятельности человека, в каком бы плане она ни разворачивалась. Мы видели, что размещение на какой-либо территории повторяет космогонию. Узнав о космогонической значимости Центра, мы лучше понимаем теперь, почему всякое человеческое установление повторяет Сотворение Мира от центральной точки («пупа»). По образу Вселенной, развивающейся от Центра и простирающейся на все четыре стороны света, деревня закладывается на пересечении. На острове Бали, как и в некоторых других районах Азии, готовясь построить новую деревню, жители стараются найти естественное пересечение, где перпендикулярно пересекаются две дороги. Квадрат, построенный от центральной точки, составляет imago mundi. Разделение деревни на четыре сектора, предполагающее, впрочем, одновременное разделение и жителей, соответствует разделению Вселенной на четыре горизонта. Середину деревни обычно оставляют незанятой: там в будущем воздвигнут культовую постройку, крыша которой будет символизировать Небо (иногда небо обозначают верхушкой дерева или рисунком горы). Строго внизу, на той же вертикальной оси, располагается мир мертвых; его символизируют изображения некоторых животных (змеи, крокодилы и т.п.) или погребальные идеограммы[16].

Космический символизм деревни воспроизводится в структуре алтаря и культовой постройки. В Уаропене, в Гвинее, «дом людей» стоит посередине деревни: его крыша символизирует небесный свод, четыре стены соответствуют четырем сторонам света.

В Кераме святой камень деревни символизирует Небо, четыре каменные колонны, на которых он покоится, воспроизводят четыре Небесные опоры[17]. Аналогичные идеи мы встречаем у племен алгонкинов* и сиу*: священная хижина, где происходят посвящения, пред-

---

[16] Ср.: C.T.Bertling, *Vierzahl, Kreuz und Mandala in Asien* (Amsterdam, 1954), pp.8 sq.

[17] См. ссылки в кн.: Bertling, *op. cit.*, pp.4-5.

ставляет Вселенную. Ее крыша символизирует небесный купол, пол — Землю, а стены — четыре направления космического пространства. Ритуальное воспроизведение пространства подчеркивается тройным символизмом: четыре двери, четыре окна и четыре цвета обозначают четыре стороны света. Иначе говоря, конструкция священной хижины повторяет космогонию[18].

Нет ничего удивительного, что мы встречаемся с подобной концепцией в древней Италии и у древних германцев. В общем речь идет о древней и очень распространенной идее: от Центра проектируются четыре горизонта в направлениях четырех сторон света. Римский *mundus** представлял собой ров в форме окружности. Образованный им круг делился на четыре сектора; он был одновременно и отображением Космоса и образцом для строительства жилья. Можно считать справедливыми доводы о том, что выражение Roma quadrata* означает не то, что он имел квадратную форму, а то, что он был разделен на четыре части[19]. *Mundus*, очевидно, ассоциировался с *omphalos**, т.е. с Пупом Земли: город (*Urbs*) располагался посередине *orbis terrarum**. Есть свидетельства, что аналогичные идеи объясняют структуру германских городов и деревень[20].

В самых различных культурных контекстах мы обнаруживаем одну и ту же космологическую схему, один и тот же ритуальный сценарий: *размещение на какой-либо территории уподобляется сотворению мира.*

## *Поселение — Космос*

Если верно, что «наш мир» — это Космос, то всякое нападение извне грозит обратить его в «Хаос» и так как «наш мир» был образован по образу и подобию творения Богов, т.е. космогонии, враги, нападающие на этот мир, воспринимаются как враги богов — демоны и в первую очередь архидемон, первый Дракон, поверженный богами у истоков времен.

Нападение на «наш мир» — это отмщение мифического Дракона, восстающего против творения богов — Космоса и стремящегося

---

[18] См. материалы, собранные Вернером Миллером, и его комментарии в кн.: Werner Müller, *Die blaue Hütte* (Wiesbaden, 1954), pp.60 sq.

[19] F.Altheim, в кн.: Werner Müller, *Kreis und Kreuz* (Berlin, 1938), pp.60 sq.

[20] *Ibid.*, pp.65 sq. Ср. также: W.Müller, Die heilige Stadt (Stuttgart, 1961). Мы вернемся к этой проблеме в другой нашей книге, над которой работаем: «Космос, храм, жилье».

обратить его в небытие. Враги приравниваются к могущественным силам Хаоса. Всякое разрушение поселения равноценно возвращению в Хаос, всякая победа над захватчиком воспроизводит победу Бога над Драконом (т.е. над «Хаосом»).

Именно поэтому фараон приравнивался к богу Ра*, победителю дракона Апофиса, в то время как его враги идентифицировались с тем мифическим Драконом. Дарий* считал себя новым героем иранской мифологии, героем, победившим трехглавого дракона. В иудейской традиции языческие цари представлялись похожими на Дракона: таков Навуходоносор*, описанный Иеремией* (Иеремия, гл. XLI, 34), или Помпей в Псалмах Соломона* (IX, 29).

Как мы сможем убедиться дальше, Дракон — это образ морского чудовища, первого змея, символ космических вод, мира Теней, Ночи и Смерти. Одним словом, нечто аморфное и мнимое, то, что еще не получило «форму». Дракон должен был быть побежден, разрублен Богом, для того чтобы Космос смог зародиться. Именно из тела морского чудовища Тиамат Мордук слепил мир. Яхве* создал Вселенную, победив первое чудовище Рахаб. Но как мы увидим дальше, эта победа Бога над Драконом должна символически повторяться каждый год, т. к. мир ежегодно должен создаваться заново. Победа Богов над силами Теней, Смерти и Хаоса повторяется также в каждой победе жителей поселения над захватчиками.

Вполне возможно, что оборонные сооружения поселений берут свои истоки в магических защитных постройках. Эти сооружения — рвы, лабиринты, насыпи и т. д. создавались в большей степени для того, чтобы помешать нашествию демонов и душ умерших, нежели защититься от нападения себе подобных. На севере Индии в период эпидемии вокруг деревни описывали круг, для того чтобы демоны болезни не могли проникнуть в поселение[21]. В средневековой Европе стены поселений ритуально освящались для защиты от Демона, Болезни и Смерти. Впрочем, символическое мышление не встречает никаких трудностей, ассоциируя врага человека с Демоном и Смертью. В конечном итоге результат нападений, демонических или военных, всегда один и тот же. Руины, разруха и смерть.

Те же образы используются и в наши дни, когда речь идет об опасностях, угрожающих некоторым типам цивилизации. В частности, говорят о «хаосе», «разрухе», «мраке», в который погружается «наш мир». Все эти выражения обозначают нарушение порядка, Космоса, органической структуры и погружение в текучее, аморфное состояние; одним словом, в хаос. Это подтверждается, как нам кажется, тем, что эти образы до сих пор живут в языке, в фразеологии

---

[21] M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p.318.

современного человека. Что-то от традиционной концепции Мира все еще свойственно его поведению, даже если он и не всегда осознает это древнее наследие.

## *Взяться за Сотворение Мира*

Начнем с того, что подчеркнем коренное различие между двумя типами поведения — «традиционным» и «современным» — по отношению к человеческому жилью. Было бы излишним распространяться о значении и роли жилья в индустриальных обществах. Это хорошо известно. Согласно формуле знаменитого архитектора Ле Корбюзье, дом — это «машина для жилья». И в этом качестве он должен, следовательно, находиться в одном ряду с бесчисленными машинами, серийно производимыми в индустриальных обществах. Идеальный дом современного мира должен быть прежде всего функциональным, т. е. позволять людям работать и отдыхать для последующей работы. Можно менять эту «машину для жилья» так же часто, как меняют велосипед, холодильник, автомобиль. Точно так же можно покидать родной город или родную провинцию, если только этому не мешает перемена климата.

Мы не собираемся описывать в этой книге длительную историю десакрализации человеческого жилья. Этот процесс является составной частью гигантского преобразования Мира, которое взвалили на себя индустриальные общества. Оно стало возможным в результате десакрализации Космоса, под воздействием научных теорий, и особенно сенсационных открытий в области физики и химии. Чуть позже мы с вами сможем задать себе вопрос, является ли это обмирщение Природы в самом деле окончательным. Нет ли для современного человека какой-нибудь возможности вновь познать священные масштабы существования в Мире. Как мы только что видели и как мы еще более отчетливо увидим в дальнейшем, некоторые традиционные образы, некоторые следы поведения досовременного человека сохраняются еще в виде «пережитков» даже в наиболее индустриализированных обществах. В настоящий момент нам важно лишь показать в чистом виде традиционное поведение по отношению к жилью и вывести *Weltanschauung* (мировоззрение), которое из него вытекает.

Разместиться на какой-либо территории, построить жилище — все это, как мы уже видели, предполагает принятие жизненно важного решения как для всего коллектива, так и для каждого человека в отдельности. Ведь речь идет о том, чтобы *взять на себя создание «мира», избранного для обживания.* Следовательно, нужно повторить деяние богов, космогонию. А это не всегда легко, так как существуют

и трагические кровавые космогонии. Имитируя священнодействия, человек должен их повторить. И если боги сражали и расчленяли Морское Чудовище или дракона, чтобы освободить мир, то человек, в свою очередь, строя свой мир, свое поселение, свое жилище, должен повторять их деяния. Отсюда и традиции кровавых или символических жертвоприношений по случаю строительства. Они заслуживают того, чтобы сказать о них несколько слов.

Каков бы ни был уклад традиционного общества: охотничье-скотоводческий, земледельческий или даже более высокая стадия — городская цивилизация, жилище всегда освящено в силу того, что оно представляет собой *imago mundi*, а мир есть божественное творение. Однако бытует множество способов уподобления жилища Космосу, именно потому, что существует множество типов космогоний. Для нашего изложения достаточно различить два способа ритуального преобразования жилища (как территории, так и дома) в Космос, придания ему свойств *imago mundi*: а) уподобление жилища Космосу посредством проекции четырех сторон света от центральной точки, если речь идет о поселении, или путем символической установки *Axis mundi*, если речь идет о человеческом жилище; б) повторение в обрядах строительства примера деяния богов, благодаря которому Мир зародился из тела Морского Дракона или Первичного Гиганта. Мы не собираемся углубляться ни в различия *Weltanschauung*, существующие между этими двумя способами освящения жилья, ни тем более в их культурно-исторический подтекст. Скажем только, что первый способ «космизировать» пространство — проекцией четырех сторон горизонта или воздвижением *Axis mundi* — отмечается уже на самых древних стадиях развития цивилизации (ср. столб kauwa-auwa у австралийского племени ахилпа), в то время как второй способ, судя по всему, появляется лишь в древних земледельческих цивилизациях. Для нашего исследования наибольший интерес представляет тот факт, что во всех традиционных культурах жилище несет в себе нечто священное и одним только этим уже отражает Мироздание.

В самом деле, жилища примитивных арктических северо-американских и северо-азиатских народов имеют центральный столб, который ассоциируется с *Axis mundi*, с Космической опорой, с Древом Мироздания, которое, как мы видели, соединяет Землю с Небом. Иначе говоря, *в самой структуре жилища обнаруживается космическая символика.* Небо мыслится как огромная палатка, поддерживаемая центральным столбом: кол палатки или центральная опора дома ассоциируется со Столбом Мироздания и получает то же наименование. И у подножия этого столба совершаются жертвоприношения высшему небесному Существу. Это позволяет говорить о его важной ритуальной функции. Та же символика сохранилась у скотоводов Центральной Азии. Однако у них вместо жилища с конусообразной

кровлей, поддерживаемой центральным столбом, используется юрта и поэтому мифическо-ритуальную функцию «столба» выполняет верхнее отверстие для вывода дыма от очага. Равно как и столб (= *Axis mundi*), дерево с обрубленными ветвями, верхушка которого выходит наружу через верхнее отверстие юрты (символ Космического дерева), расценивается как лестница, ведущая на небо: шаманы вскарабкиваются на него во время своих небесных путешествий. Они взлетают на небо именно через верхнее отверстие юрты[22]. Священный столб, водруженный в центре жилища, встречается также у хамитских народов Африки, занимающихся пастушеским скотоводством[23].

Итак, всякое жилище располагается рядом с *Axis mundi*, так как религиозный человек желает жить в «Центре Мироздания», иначе говоря, в реальном.

## *Космогония и жертвоприношения при строительстве*

Подобное видение мира мы встречаем и в такой высокоразвитой цивилизации, как индийская. Но здесь появляется уже и иной способ уподобления дома Космосу, о чем мы упоминали выше. Прежде чем каменщики заложат первый камень фундамента, астролог указывает точку на земле, которая находится над Змеем, поддерживающим мир. Старший каменщик вырезает колышек и вбивает его в землю точно в указанном месте, чтобы прочно закрепить голову змея. Затем на это место укладывается первый камень. *Таким образом, угловой камень располагается прямо в «Центре Мироздания»*[24]. Однако, с другой стороны, действия по заложению фундамента повторяют акт космогонии: забить кол в голову Змея и «закрепить» ее — это означает повторить изначальные действия Сомы* или Индры*, который, согласно «Ригведе», «поразил Змея в его логове» (Rig veda, VI, XVII, 9) и молнией своей «отсек ему голову» (I, II, 10). Как мы уже отмечали, *Змей символизирует Хаос, аморфное состояние, нечто не проявившееся. Обезглавить его значит совершить акт Сотворения*, т. е. перейти от потенциального и аморфного к имеющему форму. Вспомним, что именно из тела перво-

---

[22] M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris, 1951), pp.238 sq.

[23] Wilhelm Schmidt, «Der heilige Mittelpfahl des Hauses» (*Anthropos*, XXXV-XXXVI, 1940-1941), p.967.

[24] S.Steveson, *The Ritee of the Twice-Born* (Oxford, 1920), p.354.

го морского чудовища Тиамат бог Мардук слепил мир. Эта победа символически воспроизводится каждый год, потому что каждый год происходит обновление Мира. Но образцовая победа богов повторяется также и по случаю всякого строительства, так как каждое новое созидание воспроизводит Сотворение Мира.

Этот второй тип космогонии значительно более сложен, и мы попытаемся рассмотреть его лишь в самых общих чертах. Но мы не в праве вовсе умолчать о нем, так как в конечном счете именно к этой космогонии восходят бесчисленные формы жертвоприношений при строительстве, которые, в общем, суть не что иное, как имитация, часто символическая, первого жертвоприношения, давшего рождение Миру. В самом деле, начиная с определенного уровня культуры космогонический миф объясняет Сотворение преданием смерти какого-то Гиганта (Имир — в германской мифологии, Пуруша — в индийской, Пан-ку — в китайской): его органы служат для зарождения разных космических районов. Согласно другой группе мифов, не только Космос, но и съедобные растения, человеческие расы и даже различные общественные классы зарождаются в результате принесения в жертву Первого существа, из его плоти. Именно на этом типе космогонических мифов основываются жертвоприношения при строительстве. Чтобы «сооружение» (дом, храм, техническая постройка и т. п.) сохранилось надолго, оно должно быть одухотворено, т. е. должно получить одновременно и жизнь и душу. «Перемещение» души возможно лишь при принесении кровавой жертвы. История религий, этнография, фольклор знают множество форм кровавых или символических жертвоприношений при строительстве, совершаемых во благо созидания[25]. На юго-востоке Европы эти обряды и верования дали жизнь прекрасным народным балладам, повествовавшим о том, как жена старшего каменщика приносилась в жертву, без которой не могло быть завершено строительство (ср. баллады о мосте Арта в Греции, о монастыре Аргеш в Румынии, о поселке Скутари в Югославии и т. п.).

Из того, что мы уже рассказали о религиозном значении человеческого жилья, сами собой напрашиваются некоторые выводы. Подобно поселению или алтарю дом освящается полностью или частично символическими или ритуальными космогоническими действиями. Именно по этой причине расположиться где-либо, построить деревню или просто дом значит принять важное решение, ведь речь идет о самом существовании человека, о создании собственного «мира» и о

---

[25] Ср: Paul Sartori, «Ueber das Bauopfer» (*Zeitschrift für Ethnologie*, XXX, 1898, pp.1-54); M. Eliade, «Manole et Monastère d'Argesh» (*Revue des Etudes roumaines*, III-IV, Paris, 1955-56, pp.7-28).

принятии на себя ответственности за его сохранение и обновление. Никогда человек не меняет жилья с легким сердцем, так как очень трудно покинуть свой «мир». Жилище — это не предмет, не «машина для жилья», *оно — Вселенная, которую человек создает, имитируя примерное Творение богов, т. е. космогонию.* Всякое строительство, всякое возведение нового жилья напоминает чем-то *новое начало, новую жизнь.* А всякое начало повторяет первое начало, когда впервые возникла Вселенная. Даже в современных столь сильно десакрализованных обществах празднества и веселье, сопровождающие въезд в новое жилье, несут на себе отпечаток шумных праздников, отмечавшихся когда-то по случаю *incipit vita nova**.

Итак, жилище представляет собой *imago mundi*, поэтому оно символически располагается в «Центре Мироздания». Множественность, даже бесчисленность Центров Мироздания никоим образом не смущает религиозное сознание. Ведь речь идет не о геометрическом пространстве, а о священном пространстве бытия, имеющем совершенно отличную структуру, у которой могут быть бесчисленные разрывы уровней, а следовательно, и множество связей с высшим миром. Мы видели космологические значения и ритуальную роль верхнего отверстия в различных формах жилищ. В других культурах эти космологические значения и, соответственно, ритуальные функции придаются печной трубе (отверстию для выпуска дыма), а также той части крыши, которая расположена над «передним углом»; ее снимают или даже разбивают в случае длительной агонии. Мы сможем в дальнейшем показать глубокое значение этого «разлома крыши», говоря о триаде Космос — Жилище — Тело человека. А сейчас напомним лишь, что самые древние алтари имели отверстие в крыше («Глаз купола»), символизировавшее разрыв уровней, сообщение с высшим миром.

*Духовная архитектура лишь позаимствовала и развила космологический символизм, существовавший уже в структуре примитивных жилищ.* Но хронологически человеческому жилью в свою очередь предшествовало временное «святое место», т. е. временно занятое освященное и космизованное пространство (ср. австралийское племя ахилпа). Иначе говоря, все символы и ритуалы, связанные с храмами, поселениями, домами, *восходят в конечном счете к первичному опыту священного пространства.*

## *Храм, церковь, собор*

В великих восточных цивилизациях — месопотамской и египетской, китайской и индийской — Храм получил новое и весьма существенное значение: он не только представлял

собой *imago mundi*, но и являлся земной репродукцией одной из моделей высшего мира. Иудейство заимствовало эту древневосточную концепцию Храма как копии небесного архетипа. Эта идея, возможно, является одной из последних интерпретаций, которую религиозный человек дал первичному познанию священного пространства, противопоставленного мирскому. Необходимо несколько подробнее остановиться на перспективах, открываемых этой новой религиозной концепцией.

Напомним основное содержание проблемы: Храм составляет *imago mundi* именно потому, что Мир как творение Богов священен. Но логическая структура Храма предполагает новое религиозное значение: являясь истинно святым местом, домом богов, Храм постоянно вновь освящает Мир, так как он одновременно отражает и заключает его в себе. В конечном итоге именно благодаря Храму Мир полностью освящается. Как бы ни был грязен Мир, он постоянно очищается святостью алтарей.

Из этого онтологического различия, проявляющегося все с большей очевидностью между *Космосом* и Храмом как его *священным подобием*, рождается новая идея: святость Храма защищена от всякой земной порчи именно потому, что архитектурный план Храма есть творение богов, а следовательно, он расположен рядом с богами, на Небе. Высшие модели существуют в духовном, не подверженном порче небесном мире. Милостью божией человеку дано увидеть на миг эти модели, и он старается затем воспроизвести их на Земле. Вавилонский царь Гудеа* увидел во сне богиню Нидабу. Та показывала ему картину, на которой были отмечены покровительствовавшие ему звезды, а какой-то бог открывал ему план Храма. Сеннахериб построил Ниневию по «проекту, составленному много-много лет тому назад по очертаниям, увиденным в небе»[26]. Это говорит не только о том, что «небесная геометрия» сделала возможными первые сооружения, но в большей степени о том, что архитектонические модели, располагаясь на небе, принадлежат священности Неба.

Для народа Израиля модели ковчега, всей священной утвари и Храма были созданы в незапамятные времена богом Яхве. Именно Яхве передал их через своих избранников для воспроизведения на Земле. Он обратился к Моисею с такими словами: «И устроят они мне святилище, и буду обитать посреди них. Все, как я показываю тебе, и образец скинии и образец всех сосудов ее, так и сделайте» (Исход, 25, 8-9). «Смотри, сделай их по тому образцу, какой показан тебе на горе» (там же, 40). Когда Давид дает своему сыну Соломону план сооружений Храма, ковчега и всей посуды, он заверяет его, что «все

---

[26] Ср.: *Le Mythe de l'Eternel Retour*, p.23.

сие в письмени от Господа... он вразумил меня на все дела постройки» (1-я книга Паралипоменон, гл. 28, 19). То есть он увидел небесную модель, созданную Яхве у истока времен. Именно так и провозглашал Соломон: «Ты повелел мне построить Храм во Святейшее Твое Имя и алтарь в городе, где ты обитаешь, по образцу святейшей скинии, который ты приготовил отначала» (Премудрости Соломона, IX, 8).

Небесный Иерусалим был создан Богом в то же время, что и Рай, то есть *in aeternum**. А город Иерусалим был не более чем примерной копией небесной модели: он мог быть замаран человеком, но его модель была не подвержена порче, так как оставалась не подвластной времени. «Строение, что теперь среди вас, — не то, что открылось во Мне, что было готово с тех времен, когда я решил сотворить Рай, и что я показывал Адаму до его грехопадения» (Книга Баруха, II, 42, 2-7).

Христианская базилика, а позднее и Собор подхватывают и продолжают тот же символизм. С одной стороны, церковь проектируется как имитация небесного Иерусалима. Так было всегда начиная с древнего периода христианства. С другой стороны, она воспроизводит Рай и звездный Мир. Но космологическая схема священного здания сохраняется еще в сознании христианства: она, например, очевидна в византийской церкви. «Четыре части внутреннего помещения церкви символизируют четыре стороны света. Внутреннее помещение — это Вселенная. Алтарь — Рай, находящийся на востоке. Царские врата собственно алтаря назывались также «Вратами Рая». В течение пасхальной недели эта дверь оставалась открытой во время всей службы. Смысл этого обычая объясняется в пасхальном Каноне: Христос восстал из могилы и открыл нам врата в Рай. Запад, напротив, это область мрака, скорби, смерти, это вечное пристанище умерших, которые ожидают воскресения тел и последнего суда. Центр здания символизирует Землю.

Согласно концепциям Kosmas indikopleustès, Земля — это прямоугольник, ограниченный четырьмя стенами, над которыми возвышается купол. Четыре стороны внутреннего помещения символизируют четыре стороны света[27]. В качестве образа Космоса византийская церковь олицетворяет и одновременно освящает Мир.

---

[27] Hans Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale* (Zurich, 1950), p.119; W.Wolska, *La Toporaphie chrétienne de Cosmos Indikopleustes* (Paris, 1962), p.131 et passim.

Из тысяч примеров, находящихся в распоряжении историка религий, мы привели лишь очень небольшое число, что, однако, нам представляется достаточным для демонстрации разнообразия религиозного восприятия пространства. Мы выбрали примеры, относящиеся к различным цивилизациям и разным эпохам, чтобы лишь показать наиболее важные мифологические способы выражения и ритуальные сценарии, вытекающие из восприятия освященного пространства. В ходе истории религиозный человек по-разному расценивал этот основополагающий опыт. Достаточно лишь сравнить аналогичные концепции священного пространства, следовательно, и Космоса (насколько они позволяют судить о них сегодня) у австралийских ахилпа, квакиутли, алтайцев и месопотамцев, чтобы убедиться в их различиях. Вряд ли необходимо доказывать то, что стало уже трюизмом: так как религиозная жизнь человечества развивается в Истории, способы ее выражения с неизбежностью обусловлены множеством исторических моментов и особенностями культур. Однако для нас важно не бесконечное множество способов религиозного выражения пространства, а, напротив, то, что есть в них общего. Ведь достаточно сопоставить поведение нерелигиозного человека по отношению к пространству, в котором он живет, с поведением религиозного человека по отношению к священному пространству, чтобы немедленно уловить структурные различия в том, что их разделяет.

Если бы нам потребовалось подвести итог предшествующему описанию, следовало бы отметить, что восприятие священного пространства делает возможным «сотворение Мира»: где в пространстве проявляется священное, там *раскрывается реальное*, и Мир начинает существовать. Но прорыв священного не только проецирует точку опоры в зыбком и аморфном мирском пространстве, некий «Центр» посреди «Хаоса»; он обеспечивает также уровневый разрыв, открывая сообщение между космическими уровнями (Земля и Небо) и делая возможным переход онтологического порядка, т. е. от одного образа существования к другому. Именно такой разрыв в однородности мирского пространства сотворяет «Центр», через который становится возможным сообщаться с «всевышним» и который, следовательно, образует «Мир», т. к. «Центр» делает возможной *orientatio*. Проявление священного в пространстве имеет, таким образом, космологическую валентность: всякая космическая иерофания или всякое освящение какого-либо пространства напоминает некую «космогонию». Таким образом, первый вывод мог бы быть следующим: *Мир поддается восприятию как мир, как Космос, лишь настолько, насколько он открывается как мир священный.*

Всякий мир есть творение Богов, так как он либо был непосредственно создан богами, либо «освящен» и, следовательно, «космизо-

ван» людьми, ритуально повторяющими примерный акт Сотворения. Иными словами, религиозный человек может жить лишь в священном мире, так как только такой мир участвует в бытии, т. е. *существует реально.*

В этой религиозной потребности находит свое выражение неутолимая онтологическая жажда. Религиозный человек жаждет *бытия.* Ужас перед «Хаосом», окружающим его мир, соответствует ужасу перед небытием. Неизвестное пространство, простирающееся за пределами «его мира», не космизовано, потому что не освящено. Оно есть лишь некая аморфная протяженность, на которую не спроецирован еще ни один ориентир, которая не обладает еще структурой. Это мирское пространство представляет для религиозного человека абсолютное небытие. Если, к несчастью, ему выпадает заблудиться там, он ощущает себя лишенным своей «онтической» субстанции, как бы растворенным в Хаосе; и он заканчивает тем, что погибает.

Эта онтологическая жажда проявляется самым различным образом. Наиболее удивительным в случае со священным пространством является стремление религиозного человека расположиться в самом сердце реального, в Центре Мира: там, откуда начал свое существование Космос, откуда он распространился в четыре стороны света, там, где есть возможность общаться с богами, одним словом, там, где *он ближе всего к богам.* Мы видели, что символизм Центра Мироздания «сообщен» не только странам, поселениям, храмам, дворцам, но и самым скромным жилищам человека: шалашу кочевого охотника, пастушьей юрте, дому оседлого земледельца. Короче говоря, всякий религиозный человек располагается в Центре Мира и в то же время у самого истока абсолютной реальности, поближе к «вратам», которые обеспечивают ему общение с богами.

Но так как расположение и обживание какого-либо участка местности — это всегда воспроизведение космогонии, а следовательно, имитация деяния богов, для любого религиозного человека всякое жизненно важное решение о «выборе своего места» в пространстве является «религиозным». Принимая на себя ответственность за «создание» Мира, который он избрал для жилья, он не только «космизирует» Хаос, но и освящает свою маленькую Вселенную, делая ее похожей на мир богов. Религиозный человек испытывает глубокую ностальгию по «божественному миру», по дому, напоминающему «дом божий» такой, каким его воспроизвели впоследствии в Храмах и Святилищах. В общем эта религиозная ностальгия выражает *желание жить в некоем чистом и святом Космосе, каким он был изначально, когда только что вышел из рук Создателя.*

И религиозный человек периодически получает возможность найти Космос таким, каким он должен был быть *in principio**, в мифический момент Сотворения, благодаря познанию Священного Времени.

ГЛАВА II

# *СВЯЩЕННОЕ ВРЕМЯ И МИФЫ*

## *Мирское течение времени и Священное Время*

Равно как и пространство, Время для религиозного человека не однородно и не беспрерывно. Есть периоды Священного Времени. Это время праздников (большинство из которых повторяется с определенной периодичностью). С другой стороны, есть Мирское Время, обычная временная протяженность, в которой разворачиваются действия, лишенные религиозной значимости. Между этими двумя разновидностями времени существует, разумеется, отношение последовательности; но с помощью ритуалов религиозный человек может без всякой опасности «переходить» от обычного течения времени к Времени Священному.

Главное различие между этими двумя качествами Времени, на первый взгляд, поразительно: *Священное Время по своей природе обратимо,* в том смысле, что оно буквально является *первичным мифическим Временем, преобразованным в настоящее.* Всякий церковный праздник, всякое Время литургии представляют собой воспроизведение в настоящем какого-либо священного события, происходившего в мифическом прошлом, «в начале». Религиозное участие в каком-либо празднике предполагает выход из «обычной» временной протяженности для восстановления мифического Времени, выведенного в настоящее самим праздником. Таким образом, Священное Время может быть возвращено и повторено бесчисленное множество раз. С некоторой точки зрения о нем можно сказать, что оно не «течет», что оно не составляет необратимой «протяженности». Это в высшей мере онтологическое «парменидово» время*: оно всегда равно самому себе, не изменяется и не утекает. На каждом периодически

повторяющемся празднике вновь обретается то же Священное Время, что и во время праздника, как год или даже век тому назад: это время, созданное и освященное богами во время их *gesta**; именно они-то и воспроизводятся праздником. Иначе говоря, во время праздника открывается *первое явление Священного Времени* таким, каким оно было *ab origine**, *in illo tempore**. Ведь Священного Времени, которое воспроизводит праздник, не существовало до божественных *gesta*, которым и посвящен праздник. Создавая различные реальности, составляющие сегодняшний Мир, боги *сотворили также Священное Время*, потому что Время, когда осуществлялось Сотворение, было с необходимостью освящено наличием божественных деяний.

Таким образом, религиозный человек живет в двух планах времени, наиболее значимое из которых — Священное — парадоксальным образом предстает как круговое, обратимое и восстанавливаемое Время, некое мифическое вечное настоящее, которое периодически восстанавливается посредством обрядов. Подобное поведение по отношению ко Времени достаточно для того, чтобы отличить религиозного человека от нерелигиозного: первый отказывается жить только в том, что в современной терминологии называется «историческим настоящим»; он старается приобщиться к Священному Времени, которое в некотором отношении может быть сравнено с «Вечностью».

Слишком трудно в нескольких словах дать точное определение того, чем является Время для нерелигиозного человека современных обществ. Мы не собираемся обсуждать здесь ни современные философские теории Времени, ни понятия времени, используемые современной наукой в разного рода исследованиях. Наша задача — сравнить не системы или философии, а поведение в бытии. Более того, и в отношении нерелигиозного человека можно констатировать понимание некоторой прерывности и неоднородности Времени. Для него также наряду с монотонным временем работы существует и время празднеств и представлений, т. е. «праздничное время». Он также живет в различных временных ритмах, ему известны периоды разной интенсивности: слушая любимую музыку или ожидая встречи с любимым человеком, он ощущает, разумеется, иной ритм течения времени, чем во время работы или какого-либо скучного занятия.

Но тем не менее существует фундаментальное различие между нерелигиозным и религиозным человеком: религиозному человеку известны «священные» периоды, которые не относятся к временной протяженности, предшествующей им или следующей за ними. Эти периоды имеют совершенно иную структуру, иную «природу», они представляют собой некое первичное Время, освященное богами и способное быть повторенным в настоящем благодаря праздникам. Для нерелигиозного человека это сверхчеловеческое ощущение литургического времени недоступно. Для него Время не имеет ни раз-

рывов, ни «таинства», а составляет самую основную меру существования человека, оно связано с его собственной жизнью и, таким образом, имеет свое начало и свой конец — смерть, прекращение существования. Как бы ни было многообразно это существование, как бы ни были многообразны испытываемые им временные ритмы и их интенсивность, нерелигиозный человек знает, что в любом случае речь идет о человеческом опыте, в котором никоим образом не проявляется божественное начало.

Для религиозного человека, напротив, течение мирского времени может быть периодически «останавливаемо» включением в него с помощью обрядов Священного, Исторического Времени (в том смысле, что оно не принадлежит историческому настоящему). Подобно тому, как какая-либо церковь представляет собой уровневый разрыв в мирском пространстве современного города, церковная служба, проводимая в ней, обозначает разрыв в течении мирского времени; оно не является более Временем как историческим настоящим, временем, переживаемым, например, на улице или в соседних домах; оно есть Время, в котором разворачивается историческое житие Иисуса Христа, Время освященное его учением, его страстью, его смертью и его вознесением. Следует подчеркнуть, однако, что этот пример не проясняет всего различия между Священным Временем и Мирским; христианство по сравнению с другими религиями внесло новое содержание в понятие и само познание литургического времени, утверждая историчность личности Христа. Для верующего литургия разворачивается в неком *Историческом Времени, освященном воплощением Сына Божьего.*

В дохристианских религиях (особенно в древних) Священное время, периодически переживаемое в настоящем, есть мифическое Время, первичное, не идентифицируемое с историческим прошлым, Время истока в том смысле, что оно возникло «сразу», что до него не было какого-либо иного Времени, потому что никакое Время не могло существовать *до появления реальности, рассказанной мифом.*

Именно эта древняя концепция мифического Времени и интересует нас прежде всего. Мы покажем в дальнейшем также различия концепций иудейства и христианства.

## *Templum** — *tempus**

Начнем с некоторых примеров, обладающих тем преимуществом, что они сразу же открывают перед нами отношение религиозного человека к Времени. Однако прежде сделаем одно важное замечание: во многих языках аборигенов Северной Америки слово «Мир» (оно же «Космос») используется также в значении «Год».

Якуты говорят: «Мир прошел», понимая при этом, что «прошел год». Для юки понятие «Год» обозначается теми же словами, что и «Земля» или «Мир». Они говорят подобно якутам: «Земля прошла», когда хотят сказать, что истек год. Словарь раскрывает религиозную общность между Миром и космическим Временем. Космос понимается как живое единство, которое рождается, развивается и умирает в последний день года, чтобы вновь возродиться в первый день Нового Года. Мы увидим, что это *возрождение* есть некое рождение, что Космос возрождается каждый Год, потому что каждый раз с наступлением Нового Года Время начинается *ab initio**.

Космо-временная общность имеет религиозную природу: Космос сравним с космическим Временем («Год»), потому что и то и другое священные реальности, божественные творения. У некоторых северо-американских народов эта космо-временная общность обнаруживается в самой конструкции священных построек. Храм, представляя собой картину Мира, заключает в себе также и символизм Времени. Мы можем констатировать это единство, например, у алгонкинов и сиу. Их священная хижина, которая, как мы видели, представляет Вселенную, символизирует также год. Так как год понимается как прохождение через четыре стороны света, обозначенные четырьмя окнами и четырьмя дверьми священной постройки, дакоты* говорят: «Год — это круг вокруг Мира», т. е. вокруг их священной хижины, которая и есть некая *imago mundi*[1].

Еще более яркий пример мы находим в Индии. Мы видели уже, что сооружение алтаря равноценно повторению космогонии. Но тексты добавляют, что «алтарь огня есть год» и объясняют значение этого временного символизма: 360 кирпичей ограды соответствуют 360 ночам года, а 360 кирпичей yajusmati — 360 дням (Çatapatha Brâhmana, X, 5, IV, 10 etc.). Иначе говоря, каждой постройкой алтаря огня не только вновь создается Мир, но и «строится Год», *регенерируется Время в его новом сотворении.* С другой стороны, Год уподобляется Prajapati — Космическому богу; следовательно, возведением каждого нового алтаря возрождают Prajapati; тем самым увеличивается святость Мира. Речь идет не о Мирском Времени, не об обычном течении времени, а об освящении Времени космического. Таким образом, новый алтарь возводится с целью освящения Мира, т. е. его включения в Священное Время.

Похожий временной символизм мы находим и в космологической символике Иерусалимского Храма. Согласно Иосифу Флавию (Ant. Jud., III, VII, 7), двенадцать хлебов, лежавших на столе, озна-

---

[1] Werner Muller, *Die blaue Hutte* (Wiesbaden, 1954), p.133.

чали двенадцать месяцев Года, а канделябр с семьюдесятью ответвлениями символизировал деканы (т.е. зодиакальные деления семи планет на десятки). Храм был *imago mundi*. Располагаясь в «Центре Мироздания», в Иерусалиме, он освящал не только Космос в целом, но также и космическую «жизнь», т.е. Время.

Заслугой Германа Узенера является то, что он первым объяснил этимологическое родство между *templum* (лат. «храм») и *tempus* (лат. «время»), трактуя эти два термина через понятие «пересечение» (*Schneidung, Kreuzung*)[2].

Последующие исследования позволили уточнить это открытие: *templum* означает пространственный, а *tempus* — временной аспекты движения горизонта в пространстве и во времени[3].

Глубокое значение всех этих фактов, пожалуй, в следующем: для религиозного человека древних цивилизаций *Мир обновляется ежегодно. Иначе говоря, с наступлением каждого нового года он вновь обретает исходную «святость»*, которая была свойственна ему, когда он вышел из рук Создателя. Этот символизм со всей очевидностью проявляется в архитектонической структуре алтарей. Ввиду того, что Храм — это одновременно и самое святое место и картина Мира, он освящает не только весь Космос в целом, но и космическую жизнь. Однако эта космическая жизнь представлялась в виде круговой траектории и идентифицировалась с Годом. Год понимался как замкнутый круг, он имел начало и конец, но одновременно и ту особенность, что он мог «возрождаться» в форме Нового Года. С каждым Новым Годом наступает «новое», «чистое», «святое» (еще не изношенное) время.

Но Время возрождалось и начиналось вновь потому, что с каждым Новым годом Мир создавался заново. Мы уже отмечали в предыдущей главе важное значение космогонического мифа в качестве образцовой модели для всякого созидания и строительства. Добавим, что космогония включает в равной степени и сотворение Времени. Более того, так как космогония является архетипом всякого «сотворения», космическое Время, возникающее в космогонии, есть образцовая модель любого другого времени, т.е. специфического Времени для различных категорий существующего. Попробуем разъяснить эту мысль. Для религиозного человека древних цивилизаций всякое создание и всякое существование начинается во Времени: *до того как вещь не существовала, не могло существовать и ее времени*. До того как Космос начал существовать, не было и космического

---

[2] H.Usener, *Gotternamen* (2e ed., Bonn, 1920), p.191 sq.

[3] Werner Müller, *Kreis und Kreuz* (Berlin, 1938), p.39; ср. также: pp.33 sq.

времени. До того как какой-либо вид растения не был создан, время, которое дает ему теперь расти, приносить плоды и гнить, не существовало. Именно поэтому всякое созидание воображается как нечто появляющееся *в начале Времени, in principio.* Время возникает с первым появлением новой категории существующего. Вот почему миф играет столь значительную роль: как мы покажем в дальнейшем, именно миф открывает нам, каким образом начинает существовать реальность.

## *Ежегодное повторение космогонии*

О том, как начал свое существование Космос, мы узнаем из космогонического мифа. В Вавилоне во время церемонии akitu, которая проходила в последние дни старого и первые дни Нового года, торжественно декламировали *Enuma elish* — «Поэму о Сотворении». Ритуальная декламация воспроизводила бой Мардука с морским чудовищем Тиамат. Бой происходил *ab origine* и положил конец Хаосу в результате победы бога. Из останков Тиамат богом создан Космос, а из крови демона Кингу — главный союзник Тиамат — человек. В том, что это воспевание Сотворения было именно *восстановлением* в настоящем космогонического акта нас убеждают как ритуальные действия, так и тексты, произносившиеся в ходе церемонии.

В самом деле, бой Мардука с Тиамат имитировался борьбой двух групп исполнителей. Эту церемонию, включенную в сценарий празднеств по случаю Нового года, мы встречаем у хеттов*, египтян и в Рас-Шамра*. Борьба между двумя группами исполнителей *повторяла переход от Хаоса к Космосу,* т. е. воспроизводила в настоящем космогонию. Мифическое событие вновь становилось *настоящим.* «Можно ли продолжить побеждать Тиамат и сократить ее дни!»— восклицал отправлявший богослужение. Бой, победа и Сотворение происходили именно *в этот момент,* hic etnunc.

Новый год, представляя собой восстановление космогонии в настоящем, предполагает *возобновление Времени с самого начала,* т. е. реставрацию первичного, «чистого» Времени, существовавшего в момент Сотворения. Поэтому по случаю Нового года предпринимались различные «акты очищения» и изгнание грехов, демонов или просто-напросто какого-нибудь козла отпущения. Ведь это было не просто цикличное завершение какого-то временного отрезка и начало нового (как представляет это себе, например, современный человек), но и повержение старого года, ушедшего времени. В этом, собственно говоря, и заключался смысл ритуальных актов очищения: *сожжение*

1919

уничтожение грехов и ошибок человека и всего общества, а не просто «очищение».

Новруз — персидский Новый год — это празднование дня Сотворения Мира и Человека. Именно в день Новруза происходило, по выражению арабского историка Бируни, «возобновление Сотворения». Царь провозглашал: «Вот новый день нового месяца нового года: нужно обновить то, что истерто временем». А истертыми было человеческое существо, общество, Космос. Это разрушающее Время было мирским Временем, собственно длительностью. Необходимо было его свергнуть, чтобы воссоздать мифический момент начала существования мира, погрузиться в «чистое», «сильное» и священное время. Истекшее мирское Время ниспровергалось с помощью обрядов, означавших нечто подобное «концу света». Тушение огней, возвращение душ умерших, пренебрежение сословными различиями, как, например, во время сатурналий*, эротические вольности, оргии и т. п. символизировали погружение Космоса в Хаос. В последний день старого года Вселенная растворялась в первичных Водах. Морское чудовище Тиамат, символ мрака, аморфности, непроявленности, воскресало и вновь становилось страшным. Мир, существовавший в течение всего года, *реально* исчезал. Потому что Тиамат вновь была там, Космос был низвергнут, и Мардук старался вновь сотворить его после новой победы над Тиамат[4].

Значение этого периодического скатывания мира к хаотическому состоянию состояло в следующем: все «грехи» года, все то, что было испорчено и осквернено Временем, уничтожалось в физическом смысле. Символически участвуя в уничтожении и воссоздании Мира, и сам человек воссоздавался заново. Он возрождался, как бы начинал новую жизнь. С каждым Новым годом человек чувствовал себя более свободным и более чистым, ведь он сбрасывал с себя бремя грехов и ошибок. Он воссоздавал сказочное Время Сотворения, следовательно, священное и «сильное» Время: оно было священным, потому что преображалось присутствием богов, и «сильным» — потому что являлось чистым и исключительным Временем самого гигантского из всех творений, которые когда-либо существовали, — сотворения Вселенной. Человек символически становился современником космогонии. Он присутствовал при сотворении Мира. В древности на Ближнем Востоке он даже активно участвовал в этом сотворении (ср.: две противоборствующие группы участников ритуальных празднеств, изображающие Бога и Морское Чудовище).

---

[4] О ритуалах Нового года ср.: M.Eliade, *Le Mythe de l'Eternel Retour, pp .89 sq.*

Легко понять, почему воспоминание о том чудесном времени неотступно преследовало религиозного человека, почему он стремился периодически приобщаться к нему: *in illo tempore* боги демонстрировали апогей своего могущества. *Космогония есть высшее проявление божественного*, пример силы, сверхъестественного изобилия и созидательности. Религиозный человек жаждет реального. Всеми средствами он пытается оказаться у истока первичной реальности, когда мир был *in statu nascendi**.

## *Возрождение путем возврата к первичному Времени*

Все, о чем мы говорили, заслуживает дальнейшего рассмотрения. Однако на некоторое время мы сосредоточим внимание на двух положениях: 1) ежегодным повторением космогонии Время возрождалось и начиналось вновь как Священное, так как оно совпадало с *illud tempus**, когда Мир впервые начал существовать; 2) участвуя путем обрядов в «конце света» и его «воссоздании», человек становился современником *illud tempus*, следовательно, он рождался заново, вновь начинал свое существование с *нерастраченным* запасом жизненных сил, таким, как в момент рождения.

Эти положения весьма важны, так как открывают нам секрет поведения религиозного человека по отношению ко Времени. Раз Священное и сильное Время — это *время начала*, тот чудесный момент, когда была сотворена реальность, когда она впервые проявилась в полном виде, человек будет стараться периодически приобщаться к этому исходному Времени. Ритуальное воссоздание *illud tempus*, первой эпифании* реальности, положено в основу всех священных календарей: праздник — это не церемония «в память» о каком-либо мифическом (следовательно, и религиозном) событии, а его *восстановление* в настоящем.

А самым что ни на есть совершенным *временем начала* является Время космогонии, момент, когда появилась самая обширная реальность — Мир. Именно поэтому, как мы видели в предыдущей главе, космогония служит образцовой моделью всякого «создания», всякого рода «творения». По той же причине *космогоническое Время* служит моделью для всякого *Священного Времени*: ведь если Священное Время — это время, когда боги обнаруживают себя и созидают, то очевидно, что наиболее полным и наиболее гигантским проявлением божественной созидательной деятельности является Сотворение Мира.

Таким образом, религиозный человек воспроизводит в настоящем космогонические действия не только всякий раз, когда он «созда-

ет» что-либо («свой мир», т.е. обживает территорию, закладывает поселение, строит дом и т. п.), но и тогда, когда он желает обеспечить удачное царствование новому монарху, или когда ему нужно спасти погибающий урожай, или выиграть войну, или совершить морскую экспедицию и т. п. Но особую роль ритуальная декламация космогонического мифа играет во врачевании, когда целью является *регенерация* человеческого существа. На островах Фиджи* церемония приведения к власти нового монарха называется «Сотворением Мира»; тот же ритуал повторяется, когда необходимо спасти погибающий урожай. Но, пожалуй, самое полное ритуальное применение космогонического мифа мы встречаем в Полинезии. Слова, которые произнес Ио *in illo tempore* для сотворения Мира, стали ритуальными формулами. Люди повторяют их во многих случаях: для излечивания бесплодия женщины, врачевания больных (как болезней тела, так и души), подготовки к войне; но кроме того, и в час смерти, а также в поисках поэтического вдохновения[5].

Космогонический миф служит, таким образом, полинезийцам архетипической моделью для всякого «творения», в каком бы плане оно ни разворачивалось: биологическом, психологическом, духовном. Итак, ритуальная декламация космогонического мифа предполагает воспроизведение в настоящем этого первичного события. Из этого следует, что тот, для кого этот миф читается, магически отправляется к «началу Мира», становится современником космогонии. Терапевтическая цель такого возврата ко Времени начала заключается в том, чтобы начать новую жизнь, т.е. заново родиться (символически).

Концепция, выводимая из этого ритуала врачевания, видимо, следующая: жизнь нельзя исправить, ее можно только начать сначала ритуальным повторением космогонического акта, так как космогония является образцовой моделью всякого создания.

Еще более понятной оказывается возрождающая функция возврата ко Времени Начала, если подробней проанализировать древний метод врачевания, например, у наси* — древнего тибето-бирманского народа, проживающего на территории юго-западного Китая (провинция Юньнань). Ритуал врачевания заключался буквально в торжественной декламации мифа о Сотворении Мира, за которым следовали мифы о происхождении болезней (они вызваны гневом Змей), затем появлялся шаман-целитель и давал людям необходимые лекарства. Почти все ритуалы воссоздают *начало*, мифическое Время, когда Мир еще не существовал: «Вначале, во времена, когда небеса, солнце, луна, звезды, планеты и земля еще не появились, во времена, когда

---

[5] Ср. библиографические ссылки в кн.: M.Eliade, *Traite d'histore des religions*, pp.351 sq; id., *Aspects du Mythe* (Gallimard, 1963), pp.44 sq.

не было ничего...» и т. д. За этим следует рассказ о космогонии и появлении Змей: «Во времена, когда показалось небо, и рассыпались солнце, луна, звезды, планеты и земля, когда возникли горы, долины, деревья и скалы, в этот момент появились нага* и драконы...» и т. п. Затем рассказывается о рождении первого целителя и появлении лекарств. И к этому добавляется: «сначала нужно рассказать о природе лекарства, иначе о нем нельзя говорить»[6].

В связи с этими магическими песнями, преследующими лечебные цели, важно подчеркнуть, что *миф о природе лекарства всегда встроен в космогонический миф.* В примитивных и традиционных методиках врачевания считалось, что лекарство приобретает свою силу лишь после того, как в ритуальной форме рассказывается о его происхождении в присутствии больного. Множество заклинаний на Ближнем Востоке и в Европе содержат истории о болезнях или о демонах, их вызывающих, и упоминают о мифическом моменте, когда какое-то божество или какой-то святой укрощали зло[7]. Лечебная эффективность заклинаний основывается на том, что, будучи произнесенными в ритуальной форме, они восстанавливают в настоящем Мифическое Время «начала», начала Мира, а соответственно и природу заболевания и природу лечения.

## *«Праздничное» Время и структура празднеств*

*Время начала* реальности, т. е. Время первого появления, имеет значимость и функцию примера, поэтому человек стремится периодически восстановить его в настоящем с помощью соответствующих обрядов. Но «первое проявление» некой реальности равнозначно ее *сотворению* Божествами или Полубогами. Вновь приобрести *Время начала* предполагает, следовательно, ритуально повторить созидательные действия богов. Периодическое воспроизведение в настоящем созидательных действий, совершенных Божествами *in illo tempore*, и составляет священный календарь — свод праздников. Любой праздник всегда разворачивается в начальном времени. Именно восстановление начального и священного времени и отличает поведение человека *во время* праздника, от его поведения *до* и *после.* Во многих случаях во время праздника люди совершают те же по-

---

[6] J.F.Rock, *The Na-khi Nâga Cult and related Ceremonies* (Rome, 1952), vol. I, pp.108, 197, 279 sq.

[7] Ср.: *Le Mythe de l'Eternel Retour*, pp.126 sq.; *Aspects du Mythe*, pp.42-43.

ступки, что и в обычные периоды жизни, но религиозный человек верит, что в праздник он живет в *другом* Времени, что он смог обрести мифическое *illud tempus.*

В процессе ежегодных тотемических* церемоний типа intichiuma австралийские арунты каждый раз вновь проделывают путь, пройденный мифическим Предком клана во времена *altcheringa* (букв. «Время мечты»). Они останавливаются в многочисленных местах, где останавливался Предок, и повторяют те же действия, что производил он *in illo tempore.* Во время всей церемонии они постятся, не носят оружия, остерегаются всякого контакта со своими женщинами и с членами других кланов. Они полностью погружаются во «Время мечты»[8].

Праздники, ежегодно отмечаемые на полинезийском острове Тикопия, воспроизводят «деяния богов», действия, которыми в мифические Времена боги создали Мир таким, каким он предстает сегодня[9]. «Праздничное» Время, в котором протекает жизнь в период церемоний, характеризуется целым рядом запретов (*табу*): никакого шума, ни игр, ни танцев. Переход от мирского Времени к Священному обозначается ритуальным раскалыванием надвое куска дерева. Множество церемоний, составляющих периодические праздники и являющихся, напомним еще раз, не чем иным, как воспроизведением примеров действий богов, *внешне* не отличаются от обычных действий; речь идет о ритуальной починке лодки, об обрядах, связанных с выращиванием растений (яма, таро и т. п.), употребляемых в пищу, ремонтом жертвенников. Но на самом деле все эти церемониальные акты отличаются от тех же работ, проводимых в обычное время, тем, что они направлены лишь на *некоторые объекты,* представляющие собой нечто вроде архетипов соответствующих классов предметов, а также тем, что они осуществляются в атмосфере, пропитанной священным. В самом деле, туземцы с большой ответственностью воспроизводят во всех бесконечных деталях примерные деяния богов, именно так, как они совершались *in illo tempore.*

Таким образом, религиозный человек периодически становится современником богов в той мере, в какой он восстанавливает в настоящем первичное Время, когда были совершены божественные деяния. На уровне «примитивных» цивилизаций все, что делает человек, имеет свою сверхчеловеческую модель: даже в обычное «непраздничное» Время их действия имитируют образцовые модели, ниспослан-

---

[8] F.J.Gillen. *The native Tribes of Central Australia* (2e ed., Londres, 1938), p.170 sq.

[9] Ср.: Raymond Firth, *The Work of Gods in Tikopia,* I (Lobdres, 1940).

ные богами или мифическими Предками. Но подобная имитация может становиться все менее и менее точной, модель может искажаться или вовсе забываться. Поэтому необходимо периодическое восстановление божественных актов — религиозные праздники; они призваны вновь показать человеческим существам священные модели. Ритуальная починка лодки или выращивание яма не похожи на аналогичные операции, осуществляемые в интервалах между священными периодами. Они более точны, более похожи на божественные образцы, а с другой стороны, они *ритуальные:* их замысел имеет религиозную основу. Обрядная починка лодки проводится не потому, что лодка нуждается в ремонте, а потому что в мифическую эпоху боги показали людям, как нужно ремонтировать лодки. То есть речь идет не об эмпирической операции, а о религиозном акте, об *imitatio dei**. Предмет, подлежащий починке, не есть один из множества объектов, составляющих класс «лодок», он — мифический архетип: *та лодка, которой пользовались боги «in illo tempore».* Следовательно, Время, когда осуществляется ритуальная починка лодок, восходит к первичному Времени: это то самое время, когда совершали деяния боги.

Разумеется, все типы периодических праздников не могут быть сведены к только что рассмотренному примеру. Но нас интересует не морфология праздника, а структура священного Времени, воспроизводимого в период праздников. Однако о священном Времени можно сказать, что оно всегда одно и то же, что оно есть «продолжение вечности» (Hubert et Mauss). Каким бы ни был сложным религиозный праздник, речь идет всегда о каком-либо священном событии, которое происходило *ab origine* и было восстановлено в настоящем с помощью ритуала. Участники становятся современниками мифического события. Иными словами, они «выходят» из их исторического времени, т. е. Времени составленного, в конечном итоге, из мирских событий личного или межличностного характера. Тем самым они приобщаются к первичному Времени, которое постоянно одно и то же и принадлежит Вечности. Религиозный человек периодически погружается в Священное мифическое Время, обретает *Время начала,* которое «не течет», потому что не участвует в мирском течении времени и представляет собой *вечное настоящее,* его можно восстановить бесчисленное количество раз.

Религиозный человек ощущает потребность периодически погружаться в священное и непроходящее Время. Для него именно благодаря священному Времени существует другое, обычное время, та мирская временная протяженность, в которой проходит все человеческое существование. Именно *вечное настоящее* мифического события делает возможным *ход* мирской истории. Приведем еще один лишь пример: божественная иерогамия*, свершившаяся *in illo*

*tempore*, сделала возможной человеческую половую связь. Союз бога и богини лежит вне времени, в вечном настоящем; половые союзы между людьми, если они не являются ритуальными, происходят в мирском времени, во временной протяженности. Священное мифическое Время служит основой для экзистенциального исторического Времени, так как является его образцовой моделью. Одним словом, все существует только благодаря божественным или полубожественным существам. «Истоки» реальностей и самой Жизни лежат в религии. Можно производить и потреблять «в обычной жизни» ям, потому что время от времени его выращивают и едят ритуально. А ритуалы можно выполнять потому, что *in illo tempore* их открыли боги, создав человека и ям и показав человеку, как нужно культивировать и потреблять это съедобное растение.

В празднике в полной мере обнаруживаются священные ценности Жизни. Благодаря им познается святость существования человека как божьего создания. В остальное время человеку свойственно забывать основополагающее: существование нам не дано тем, что современные люди называют «Природой», оно есть творение *Других* — богов и полубогов. Напротив, праздники восстанавливают священную значимость существования, каждый раз научая, каким образом боги и мифические Предки создали человека и обучили его различным социально значимым поступкам и практическим действиям.

С определенной точки зрения, этот периодический «выход» из исторического Времени, и главным образом последствия, которые он имеет для глобального существования религиозного человека, может показаться отказом от свободы творчества. В общем, ведь речь идет о вечном возврате *in illo tempore*, в прошлое, которое всего лишь «миф», которое не имеет ничего исторического. Из этого можно было бы сделать вывод, что такое вечное повторение образцовых актов, открытых богами человеку *ab origine*, противостоит всякому прогрессу человечества и парализует всякую спонтанную творческую деятельность. Такой вывод отчасти справедлив; но только отчасти, так как религиозный человек, даже самый «примитивный», не отказывается в принципе от «прогресса»: он принимает его, но придает ему при этом божественные начало и значимость. Все, что при современном взгляде на вещи представляется «прогрессивным» (не важно какого характера: социального, культурного, технического и т. п.) по отношению к предшествующей ситуации, все это было принято различными примитивными обществами в ходе их длительной истории как новые божественные откровения. Оставим ненадолго в стороне эту проблему. Важно понять религиозное значение повторения божественных деяний. Однако представляется очевидным, что если религиозный человек ощущает потребность бесконечно воспроизводить те

же примерные акты, то происходит это потому, что он жаждет и стремится жить как можно ближе к своим богам.

## *Периодически становиться современником богов*

Анализируя в предыдущей главе космологический символизм городов, церквей, домов, мы показали, что он связан с идеей некоего «Центра Мироздания». Религиозный опыт, заключенный в символике Центра, видимо, сводится к следующему: человек желает расположиться в пространстве, «открытом вверх, допускающем сообщение с божественным миром». Жить невдалеке от «Центра Мироздания» равносильно тому, что жить как можно ближе к богам.

То же стремление приблизиться к богам обнаруживается и при анализе значений религиозных праздников. Восстановить священное Время начала означает стать «современником богов», т.е. жить в их присутствии, даже если это присутствие и таинственно, в том смысле, что оно не всегда видимо. Направленность, обнаруживаемая в опыте познания священных Пространства и Времени, показывает стремление к восстановлению первичной ситуации, т.е. той, когда *присутствовали* боги и мифические Предки, когда они занимались сотворением Мира или его устройством, либо когда они открывали человеку основы цивилизации. Эта «первичная ситуация» — не исторического порядка, она не может быть хронологически вычислена; речь идет о неком мифическом прошлом, о Времени «начала», о том, что произошло «в начале», *in principio.*

А «в начале» происходило так: божественные или полубожественные существа разворачивали на Земле свою деятельность. Таким образом, ностальгия по «началу» есть ностальгия религиозная. Человек желает обнаружить активное присутствие богов, он стремится также жить в свежем, чистом и «сильном» Мире, в таком, каким он вышел из рук Создателя. Именно эта ностальгия по *совершенству начал* и объясняет в значительной мере периодический возврат *in illo tempore.* В терминах христианства можно было бы это выразить следующим образом: речь идет о «ностальгии по Раю», хотя на уровне примитивных культур религиозный и идеологический контекст был весьма отличен от иудео-христианства. Но периодически воссоздаваемое мифическое Время — это Время, освященное божественным присутствием, и можно сказать, что желание жить в *присутствии божества,* в *совершенном мире* (ведь он едва успел зародиться) соответствует ностальгии по Раю.

Как мы отмечали выше, стремление религиозного человека время от времени возвращаться *назад*, его усилия восстановить мифическую ситуацию, ту, что была *в начале*, могут показаться современному человеку невыносимыми и унизительными. Подобная ностальгия неизбежно ведет к постоянному повторению ограниченного числа жестов и поступков. Можно даже сказать, что в некотором смысле религиозный человек, особенно в «примитивных» обществах, полностью парализован мифом о вечном возврате. Современная психология постаралась бы обнаружить в этом поведении страх перед новым, отказ принимать ответственность за подлинное и историческое существование, тоску по «райской» жизни, которая является таковой в силу своего эмбрионального состояния, когда еще не произошло достаточного отрыва от Природы.

Эта проблема слишком сложна, чтобы мы смогли подробно изучить ее здесь. Более того, она выходит за пределы нашего исследования, так как поднимает вопрос о противопоставлении современного человека доисторическому. Отметим, однако, что было бы ошибкой полагать, будто религиозный человек первобытных и древних обществ отказывался брать на себя ответственность за истинное существование. Напротив, как мы уже видели, и мы еще вернемся к этому, он смело взваливает на себя огромные ответственности: например, соучастие в создании Космоса, сотворение своего собственного мира, обеспечение жизни растений и животных и т.п. Но речь идет о другом типе ответственностей, нежели те, что представляются нам единственно истинными и значимыми. Речь идет об *ответственности космического плана*, отличной от ответственностей морального, общественного или исторического порядка, которые единственно и известны современным цивилизациям. С точки зрения мирского существования человек признает за собой лишь ответственность перед самим собой и перед обществом. Для него Вселенная, собственно говоря, не является Космосом, живым и сложным единством; для него она лишь совокупность материальных ресурсов и физических энергий планеты, и основная забота современного человека — не исчерпать неумелым расходованием экономические резервы планеты.

А «примитивный» человек в экзистенциальном плане постоянно находится в космическом контексте. Его личный опыт характеризуется достаточной истинностью и глубиной, но выраженный на непонятном нам языке, он представляется современному человеку неистинным и инфантильным.

Однако вернемся к нашей непосредственной теме. У нас нет оснований для того, чтобы трактовать периодическое возвращение в священное Время начала как отказ от реального мира, бегство в мир мечты, в мир воображений. Напротив, в этом еще раз отчетливо проявляется *онтологическая одержимость* — главная отличитель-

ная черта человека первобытных и древних обществ. Ведь, в конечном итоге, желание восстановить *Время начала* — это желание пережить время, когда *боги присутствовали на земле*, обрести *сильный, свежий и чистый* Мир, такой, каким он был *in illo tempore*. Это жажда *священного* и одновременно ностальгия по *Бытию*. В экзистенциальном плане этот опыт порождает уверенность в возможности периодически вновь начинать жизнь с максимумом «шансов». В самом деле, это не только оптимистическое видение существования, но и полное соединение с Бытием. Всем своим поведением религиозный человек провозглашает, что верит лишь в Бытие и что его участие в Бытии гарантировано ему первичным откровением, хранителем которого он является. А вся совокупность первичных откровений представлена в его мифах.

## *Миф — образцовая модель*

Миф повествует о какой-либо священной истории, т. е. о каком-то первичном событии, произошедшем в начале Времени, *ab initio*[10]. Рассказать священную историю значит открыть тайну, ведь персонажи мифа не человеческие существа, они боги или Герои-строители цивилизации, а посему их *gesta* составляют тайны. Человек может узнать их только в том случае, если ему их откроют. Итак, миф — это история о том, что произошло *in illo tempore*, рассказ о том, что сделали боги или божественные существа в начале Времен. «Рассказать» миф означает поведать о том, что произошло *an origine*. «Рассказанный» однажды, т. е. открытый, миф становится аподиктической истиной, в нем абсолютная правда. «Есть так, потому что сказано так», утверждают эскимосы, чтобы аргументировать правдивость своей священной истории и своих религиозных традиций. Миф провозглашает возникновение какой-то новой космической «ситуации», либо какого-то первичного события. Таким образом, это всегда рассказ о каком-то «сотворении»: о том, каким образом какая-либо вещь состоялась, т. е. начала *существовать*. Вот почему миф сродни онтологии: он повествует лишь о *реальном*, о том, что *реально* произошло, что в полной мере проявилось.

Разумеется, речь идет о священных реальностях, т. к. именно *священное* и является самой настоящей *реальностью*. Ничто из того, что входит в область мирского, не участвует в Бытии, потому что мирское не было онтологически обосновано мифом и не имеет образ-

[10] На следующих страницах мы воспроизведем отрывки из наших книг *Le Mythe de l'Eternel Retour* и *Aspects du Mythe*.

цовой модели. Как мы увидим ниже, сельскохозяйственные работы — это ритуал, открытый богами или Героями-основателями цивилизации. А потому они представляют собой акт, с одной стороны, *реальный*, а с другой — *значимый*. Сравним его с сельским трудом в десакрализованном обществе: он стал здесь мирской деятельностью, основанной только на экономической выгоде. Земля обрабатывается лишь для того, чтобы ее эксплуатировать для получения продуктов питания и наживы. Лишенная религиозного символизма, сельская работа становится одновременно «глухой» и изнуряющей: она не открывает никакого знамения, не подготавливает никакого «выхода» к вселенскому, к миру духа.

Ни один бог, ни один Герой-основатель цивилизации никогда не открывал людям мирских актов. Все, что делали боги или Предки, а следовательно, все, что говорят мифы об их созидательной деятельности, принадлежит священному, т.е. участвует в *Бытии*. Напротив, то, что делают люди по собственному разумению, без обращения к мифической модели, относится к сфере мирского, а это — деятельность пустая, иллюзорная и, в конечном итоге, нереальная. Чем более религиозен человек, тем больше у него образцовых моделей для своих поступков и действий. Или еще: чем более религиозен человек, тем более он «вписывается» в *реальное* и тем менее он подвержен риску заблудиться среди не имеющих образца поступков, актов «субъективных» и, в общем, никчемных.

Есть у мифа одна сторона, которая заслуживает того, чтобы о ней сказать специально: миф открывает абсолютную священность, потому что повествует о созидательных деяниях богов, обнаруживает священность их творения. Иначе говоря, миф описывает различные, иногда драматичные, выходы священного в мир. Поэтому у многих первобытных народов мифы не могли рассказываться где и когда попало, но лишь во время особых ритуально насыщенных сезонов (осень, зима) или в период религиозных церемоний, одним словом, в *священный отрезок времени*. Именно этот прорыв священного в мир, рассказанный в мифе, и является реальным *основанием* мира. Каждый миф показывает, каким образом реальность начала существовать, идет ли речь о реальности в целом, о Космосе, или только о каком-то ее фрагменте: острове, разновидности растения, общественном институте. Повествуя о том, *как* вещи возникли, миф объясняет сущность этих вещей и косвенно отвечает на другой вопрос: *почему* они появились на свет? «Почему» всегда встроено в «как». И причина этого весьма проста. Рассказывая о том, *как* зародилась та или иная вещь, открывают вторжение священного в Мир, что является первопричиной всякого реального существования.

С другой стороны, всякое создание, являясь божьим творением, а следовательно, вторжением священного, представляет собой также

вторжение созидательной энергии в Мир. Всякое творение разражается от изобилия. Боги творят от избытка мощи, от переполняющей их энергии. Сотворение осуществляется сверх-увеличением онтологической субстанции. Именно поэтому миф, повествующий об этой священной онтофании*, об этом победном проявлении полноты бытия, становится образцовой моделью всякой человеческой деятельности: он сам по себе открывает *реальное*, сверх-изобильное, эффективное. «Мы должны делать то, что делали боги в начале», утверждает индийский текст (Çatapatha Brahmâna, VII, 2, I, 4). «Так поступали боги, так поступают люди», добавляет Taittiriya Brahmana (I, 5, IX, 4). Главная функция мифа заключается, таким образом, в «установлении» образцовых моделей всех обрядов и всех значимых человеческих деятельностей, таких, как питание, половые отношения, работа, воспитание и т.п. Поступая как существо, взявшее на себя всю полноту ответственности, человек имитирует образцовые деяния богов, повторяет их поступки, идет ли речь об обычной физиологической функции, такой, как питание, или о деятельности социальной, экономической, культурной, военной и т.п.

В Новой Гвинее множество мифов посвящено длительным мореплаваниям. Эти мифы служат, таким образом, «моделями для современных мореплавателей», но в то же время и моделями любой иной деятельности, «идет ли речь о любви, войне, рыбной ловле, вызове дождя, или о чем бы там ни было еще... Рассказ демонстрирует прецеденты для различных этапов строительства судна, для запретов в половых отношениях, которые он сам и вводит, и т. п.». Капитан, выходящий в море, воплощает мифического героя Аори. «Он надевает костюм, подобный тому, что по мифу носил Аори, у него такое же зачерненное лицо, а в волосах — *love*, точно такое же, как то, что Аори снял с головы Ивири. Он исполняет танец на пироге и раскидывает руки так, как расправлял Аори свои крылья. Один рыбак рассказывал мне, что когда он стрелял (из лука) в рыб, то представлял себя самим Кивавиа. Он не вымаливал милости и помощи этого мифического героя: он отождествлял себя с ним»[11].

Этот символизм мифических прецедентов обнаруживается и в других примитивных культурах. Вот что пишет Ж.П.Гаррингтон по поводу калифорнийских кароков*: «Что бы ни делал карок, он поступал именно так, потому что, как он полагал, в мифические времена Ikxareyavs показали ему пример. Эти Ikxareyavs населяли Америку до того, как туда пришли индейцы. Современные кароки, не зная, как можно передать смысл этого названия, предполагают такие пере-

---

[11] F.E.Williams, цит. по: Lucien Levy-Bruhl, *La Mythologie primitive* (Paris, 1935), pp.162-164.

воды: «принцы», «вожди», «ангелы». Они остаются с ними лишь на время, необходимое для того, чтобы ознакомить с обычаями, ввести эти обычаи в практику, каждый раз говоря при этом карокам: "Вот как сделали бы человеческие существа". Их поступки и слова до сих пор повторяются в магических формулах кароков»[12].

Это точное следование божественным моделям приводит к следующим результатам: 1) с одной стороны, имитируя богов, человек удерживается в священном, а следовательно, в реальном мире; 2) с другой стороны, благодаря непрерывному восстановлению в настоящем примерных божественных актов мир освящается. Религиозное поведение человека способствует поддержанию святости мира.

## *Вновь пережить мифы*

Небезынтересно заметить, что религиозный человек воспринимает человечество таким, каким оно представлено в сверхчеловеческих всевышних моделях. Он осознает себя *истинным человеком* лишь в той мере, в какой он походит на богов, Героев-основателей цивилизаций, мифических Предков. Короче говоря, религиозный человек желает быть *иным*, нежели он есть с точки зрения его мирского опыта. Религиозный человек — это не некая *данность;* он *формирует* себя сам по божественным образцам. А эти образцы, как мы уже отмечали, сохраняются в мифах, в истории божественных *gesta*. Следовательно, религиозный человек и себя причисляет к *фактам* Истории, равно как и человек неверующий, однако для религиозного человека существует лишь *священная История* — открываемая мифами история богов. Напротив, неверующий человек формируется только Историей человечества, т.е. той совокупностью событий и поступков, которые не представляют никакого интереса для религиозного человека, так как за ними не стоят божественные модели. Необходимо подчеркнуть следующее: с самого начала религиозный человек выбирает свой собственный образец для подражания в области сверхчеловеческого, в той области, которая открывается ему мифами. *Настоящим человеком он становится, лишь следуя учению, содержащемуся в мифах, и подражая богам.*

Добавим, что подобное *imitatio dei* предполагало иногда для первобытных людей очень серьезную ответственность. Мы видели уже, что некоторые кровавые жертвоприношения находят свое оправдание в каком-либо первичном, божественном акте: *in illo tempore* бог

---

[12] J.P.Harrington, цит. по: Lévy-Bruhl, *Ibid.*, p.165.

убил морское чудовище и разрубил его тело на куски, чтобы создать из них Космос. Человек повторяет этот кровавый акт, иногда принося в жертву даже человеческую жизнь, когда основывает поселение, приступает к сооружению храма или даже к строительству обычного дома. Что может следовать из такого *imitatio dei,* становится достаточно очевидным из мифологии и ритуалов многих первобытных народов. Приведем лишь один пример: по мифологии древних земледельцев, человек стал таким, какой он есть сегодня — смертным, сексуализованным и приговоренным к труду, — в результате первичного убийства: в домифическую эпоху божественное Существо, часто им была женщина или девушка, иногда ребенок или мужчина, приносилось в жертву с тем, чтобы из его тела могли произрасти клубни или фруктовые деревья. Это изначальное убийство коренным образом изменило образ существования человека. Принесением в жертву божественного Существа устанавливается как жизненная необходимость в продуктах питания, так и фатальная неизбежность смерти, а следовательно, и половые отношения как единственное средство обеспечить непрерывность жизни. Тело божественного существа превратилось в пищевые продукты, его душа спустилась под землю и основала там Страну Мертвых. Ад.Е.Енсен, посвятивший этому типу божеств, которых он назвал божествами *dema,* солидное исследование, прекрасно показал, как человек, питаясь или умирая, участвует в существовании *dema*[13].

Для всех древних земледельческих народов главное заключалось в том, чтобы периодически вспоминать первичное событие, явившееся основой современного образа жизни человека. Вся их религиозная жизнь состоит в некоем воспоминании, увековечении. Воспоминание, воспроизводимое в обрядах (путем повторения первичного убийства), играет решающую роль: люди должны остерегаться забвения того, что произошло *in illo tempore.* Истинный грех — это забвение. Девушка, которая во время своей первой менструации три дня проводит в темной хижине, не имея права ни с кем разговаривать, поступает так потому, что мифическая девушка, принесенная в жертву и превратившаяся в Луну, три дня оставалась во мраке. Если вступающая в период полового созревания девушка нарушит табу молчания и заговорит, она становится виновной в забвении первичного события. Индивидуальная память не имеет значения, важно лишь воспроизвести мифическое событие, только оно заслуживает внимания, так как только оно является творением. Именно первич-

---

[13] Ad.E.Jensen, *Das religiose Weltbild einer frühen Kultur* (Stuttgart, 1948). Термин *dema* был заимствован Енсеном у Маринд-аним в Новой Гвинее. Ср. также: *Aspects du Mythe,* pp.129 sq.

ный миф призван хранить истинную историю — историю положения человека в мире; именно в мифах следует искать и находить принципы и парадигмы всякого поведения.

На этой же стадии развития цивилизации мы обнаруживаем ритуальный каннибализм. Как представляется, каннибал больше всего заботился о том, чтобы быть некоей метафизической сущностью. Он не мог забыть того, что произошло *in illo tempore*. Вольхардт и Енсен достаточно ясно показали это: когда по случаю празднеств забивали и поедали свиней или когда съедались первые плоды урожая корнеплодов, происходило таинство: *вкушалась божественная плоть так, как это происходило во времена пиршеств каннибалов*. Жертвование свиней, охота за головами, каннибализм символически связаны со сбором урожая корнеплодов или кокосовых орехов. Заслугой Вольхардта[14] является то, что он сумел вскрыть наряду с религиозным значением антропофагии* ту ответственность, которую принимал на себя перед человечеством каннибал. Растение, употребляемое в пищу, не дано Природой. Оно является продуктом убийства, ведь именно таким способом оно было сотворено на заре времен. Охота за головами, принесение в жертву человека, каннибализм — все это допускалось, чтобы обеспечить жизнь растений. Вольхардт справедливо утверждал, что каннибал принимает на себя ответственность в мире, что каннибализм — это не «естественное» поведение «примитивного» человека (впрочем, он не относится к самым древним временам цивилизации), это поведение культовое, основанное на религиозном видении жизни. Чтобы сохранился растительный мир, человек должен убить и быть убитым; он должен, кроме того, выполнять свою детородную функцию, доходя при этом до самых крайних форм — оргий. В одной абиссинской песне провозглашается: «Та, что не рожала, да родит; тот, кто не убивал, да убьет!». Это лишь иная форма выражения идеи о том, что оба пола «приговорены» выполнять предначертания их судеб.

Высказывая свое суждение о каннибализме, никогда не нужно забывать, что он происходит от сверхъестественных Существ, которые ввели его для того, чтобы позволить людям взять на себя ответственность за Космос, чтобы сделать их способными следить за непрерывностью растительной жизни. Следовательно, речь идет об ответственности религиозного порядка. Каннибалы юто-то утверждают: «Наши традиции всегда живут с нами, даже если мы не танцуем; ведь мы работаем только для того, чтобы иметь возможность танцевать». Танцы же есть не что иное, как воспроизведение всех мифиче-

---

[14] E.Volhardt, *Kannibalismus* (Stuttgart, 1939). Ср.: M.Eliade, *Mythes, rêves et mystères* (Gallimard, 1957), pp.37 sq.

ских событий, в том числе и первого убийства, за которым следовала антропофагия.

Мы вспомнили этот пример, чтобы показать, что у первобытных людей, равно как и в древних западных цивилизациях, *imitatio dei* далеко не всегда представлялось идиллически и предполагало страшную ответственность перед человечеством. Определяя какое-либо общество как «дикарское», нельзя упускать из виду, что даже самые варварские акты, самые отталкивающие поступки имели свои сверхчеловеческие, божественные образцы. Здесь мы сталкиваемся с иной проблемой, а именно с вопросом, почему, в результате каких искажений и недопонимания некоторые религиозные секты были извращены и приобрели уродливые формы. Эта проблема выходит за пределы нашего исследования. Мы хотели бы лишь подчеркнуть, что религиозный человек стремился подражать своим богам и верил, что поступает именно так, даже тогда, когда предавался поступкам, граничащим с безумием, мерзостью, преступлением.

## *Священная История, История, историзм*

Повторим еще раз: религиозному человеку известны два типа Времени: мирское и священное. Мимолетная временная протяженность и «череда вечностей», периодически восстанавливаемая во время празднеств, составляющих священный календарь. Литургическое Время календаря протекает в замкнутом круге: это космическое время Года, освященное «деяниями богов». А так как самым грандиозным деянием божьим было Сотворение Мира, ознаменование космогонии играет важную роль во многих религиях. Новый год это первый день Сотворения. Год — временное выражение Космоса. И когда проходит год, говорят: «Прошел Мир».

Каждый Новый год воспроизводит космогонию, вновь сотворяется Мир, при этом «сотворяется» и Время, оно регенерируется тем, что люди «начинают сначала». А космогонический миф служит образцом для всякого «сотворения», «построения» и даже используется как ритуальное средство излечения больных. Повторяя в обрядах акт Сотворения, люди восстанавливают первичную полноту мира. Больной выздоравливает, потому что он вновь начинает свою жизнь с нерастраченным запасом энергии.

Религиозный праздник — это воспроизведение в настоящем первичного события, какой-либо «священной истории», действующими лицами которой были боги или полубожественные Существа. А так как «священная история» пересказывается в мифах, участники празднества становятся современниками богов и полубожественных

Существ. Они живут в первичном Времени, освященном присутствием и деяниями богов. Священный календарь периодически восстанавливает Время, так как в праздники обычное время как бы совмещается с *Временем начала*, Временем «сильным» и «чистым». Религиозное понимание праздника, т.е. приобщения к священному, позволяет людям время от времени жить в присутствии богов. Отсюда и огромное значение мифов во всех домоисеевых религиях, ведь именно в мифах рассказывается о *gesta* богов, а эти *gesta* представляют собой образцы всякой деятельности человека. В той мере, в какой религиозный человек имитирует своих богов, он живет во *Времени Начала*, в мифическом Времени. Он «выходит» из мирского течения времени и погружается в «неподвижное» Время — в «вечность».

В связи с тем, что мифы составляют его «святую историю», религиозный человек первобытных обществ не смел забывать их: воспроизводя мифы, он приближался к богам и приобщался к святости. Но ведь есть и «трагические священные истории». И человек взваливает на себя огромную ответственность перед самим собой и перед Природой, воспроизводя в определенные периоды эти истории.

Ритуальный каннибализм — это следствие одной из таких трагических религиозных концепций.

Подводя итог сказанному, отметим следующее: воспроизведением своих мифов религиозный человек желает приблизиться к богам и приобщиться к *Бытию;* имитация божественных образцов объясняет как его стремление к святости, так и его онтологическую ностальгию.

В первобытных и древних религиях вечное повторение божественных актов объясняется как *imitatio dei.* По Священному календарю ежегодно повторяются те же празднества, знаменуются те же мифические события. Собственно говоря, священный календарь есть нечто вроде «вечного возврата» к ограниченному числу божественных актов, и это справедливо не только для первобытной, но и для всякой другой религии. Любой календарь празднеств представляет собой периодический возврат к одним и тем же первичным ситуациям и, как следствие, восстановление самого священного Времени. Религиозному человеку воспроизведение в настоящем одних и тех же мифических событий придает великую надежду: каждое такое воспроизведение дает ему возможность преобразовать свое существование, уподобить его божественному образцу. Одним словом, для религиозного человека первобытных и древних обществ вечное повторение образцовых жестов и вечная встреча с мифическим Временем начала, освященного богами, ни в коем случае не предполагают пессимистического взгляда на жизнь; напротив, именно благодаря этому «вечному возврату» к истокам священного и реального собственное существование представляется человеку защищенным от небытия и смерти.

Однако ситуация полностью меняется, если *смысл космической религиозности утрачивает ясность.* Именно так происходит в некоторых более развитых обществах, когда интеллектуальные элиты все более вырываются из границ традиционной религии. Периодическое освящение космического Времени становится в этом случае бесполезным и незначащим. Невозможно более достичь богов через космические ритмы. Религиозное значение повторения образцовых актов теряется. *А повторение, лишенное религиозного содержания, с необходимостью ведет к пессимистическому видению существования.* Если цикличное Время не доносит более первичных событий, если оно не обнаруживает таинственного присутствия богов, *если оно десакрализовано,* оно начинает наводить ужас, так как предстает в виде вечно вращающегося вокруг своей оси и бесконечно повторяющегося круга.

Именно так и произошло в Индии, где доктрина космических циклов (*yuga*) подверглась научному развитию. Полный цикл — *mahayuga* — включает 12000 лет. Он завершается неким «растворением» — *pralaya*, повторяющимся в более радикальной форме (*mahâpralaya* — «Великое растворение») в конце тысячного цикла, так как схема-модель «Сотворение — разрушение — сотворение и т. д.» воспроизводится до бесконечности. 12000 лет одного *mahayuga* расцениваются как «божественные годы», каждый из которых длится 360 земных лет. Таким образом, 4320000 земных лет входят в один космический цикл. Тысяча *mahâyuga* составляют одну *kalpa* («Форму»), а четырнадцать *kalpa* — одну *manvantara* (этот период назван так потому, что предполагается, что именно такую продолжительность имело правление одного Ману, мифического Предка — царя). Одна *kalpa* равна одному дню жизни Брахмы, а другая — одной ночи. Сто тысяч «лет» жизни Брахмы, т.е. 311000 миллиардов человеческих лет составляют жизнь Бога. Но и эта значительная продолжительность жизни Брахмы не исчерпывает Время, так как боги не вечны, и космические сотворения и разрушения сменяют друг друга *ad infinitum*[*15].

Это истинно «вечное возвращение», вечное повторение основополагающего ритма Космоса, его периодическое разрушение и воссоздание. В общем — это та же первобытная концепция «Года — Космоса», только лишенная своего религиозного содержания. Следует отметить, что доктрина *yuga* была разработана в недрах интеллектуальных элит и что даже если она и стала паниндийской, не следует думать, что она открылась всем народам Индии с ее устрашающей

---

[15] M.Eliade, *Le Mythe de l'Eternel Retour*, pp.169 sq. См. также: *Images et Symboles* (Paris, 1952), pp.80 sq..

стороны. В основном только религиозная и философская элиты чувствовали безысходность перед этим бесконечно повторяющимся цикличным Временем, так как это вечное возвращение предполагало для индийских мыслителей вечный возврат к существованию благодаря *карме* (*karma*), универсальному закону причинности. С другой стороны, Время уподоблялось космической иллюзии (*maya*), а вечный возврат к жизни означал бесконечное продление страданий и угнетений. Единственной надеждой для религиозных и философских элит было невозвращение к жизни, устранение *karma*, иными словами, окончательное освобождение (*moksha*), предполагающее вознесение из Космоса[16].

Миф о вечном возвращении был известен и в Греции. Там также философы более поздней эпохи довели до крайних пределов концепцию кругового Времени. Приведем прекрасное наблюдение Г.Ш.Пуэха: «По известному платоновскому определению, время, определяющее и измеряющее обращение небесных сфер, есть подвижный образ неподвижной вечности, которую оно имитирует, разворачиваясь по кругу. Следовательно, становление космоса в целом, а также развитие того мира зарождения и разложения, коим является наш мир, будут происходить по кругу или в определенной бесконечной последовательности циклов, в ходе которых одна и та же реальность образуется, разрушается и создается вновь в силу какого-то непреложного закона, каких-то неизменных чередований. При этом не только сохраняется та же сумма вещества — ничто не утрачивается, ничто не создается вновь, — но и, по предположению некоторых мыслителей поздней античности — пифагорейцев, стоиков, платоников, — на протяжении каждого из этих временных циклов, этих *aeva**, *aiones*, воспроизводятся те же ситуации, которые уже имели место в предшествующих циклах; они будут воспроизводиться и в последующих циклах, и так до бесконечности. Никакое событие не уникально, не происходит лишь единожды (например, осуждение и смерть Сократа), а проигрывается и будет проигрываться вечно: те же самые индивидуумы, что уже появлялись, появляются вновь и будут появляться в будущем с возвращением цикла на "круги своя". Космическая продолжительность — это повторение и *anakuklesis*, вечное возвращение»[17].

---

[16] Этого вознесения, впрочем, можно достичь, лишь воспользовавшись благоприятным моментом (*kshana*), что предполагает наличие чего-то подобного Священному Времени, которое позволит «выход из Времени»; см.: *Images et Symboles*, pp. 105 sq.

[17] Henri-Charles Puech, «La Gnose et le Temps» (*Eranos-Jahrbuch*, XX, 1951), pp. 60-61.

По сравнению с древними и древневосточными религиями, а также с мифологически-философскими концепциями о Вечном Возврате, в том виде, в каком они были разработаны в Индии и в Греции, иудаизм вводит фундаментальное новшество. *Для иудаизма Время имело начало и будет иметь конец.* Идея цикличного Времени превзойдена. Яхве уже проявляется не в *космическом Времени* (подобно богам других религий), а во *Времени историческом*, необратимом. Каждое новое проявление Яхве в истории сводится к какому-либо предшествовавшему проявлению. В падении Иерусалима нашел свое выражение гнев Яхве на свой народ, но это был вовсе не тот гнев, что обрушил Яхве на Самарию*. Деяния Яхве — это его *личные* шаги в Истории: они открывают свой глубокий смысл *лишь его народу*, тому народу, что был *избран* Яхве. Историческое событие приобретает при этом новое звучание: оно становится *теофанией*[18].

Христианство идет еще дальше в оценке *исторического Времени, ввиду того, что бог воплотился, принял исторически обусловленное человеческое существование.* История может быть освящена. *Illud tempus*, упоминаемый в Евангелии, это однозначно определенное историческое Время — Время, когда Понтий Пилат был правителем Иудеи, *но оно освящено присутствием Христа.* Современный христианин во время литургии приобщается к *illud tempus*, когда жил, агонизировал и вознесся Иисус, но ведь речь не идет о каком-то мифическом Времени, но о Времени, когда Понтий Пилат правил Иудеей. И для христианина священный календарь бесконечно воспроизводит одни и те же события из жизни Христа, но они разворачивались в Истории, это уже не события, происходившие у *истока времен*, во «*Время начала*» (с тем лишь небольшим отличием, что для христианина Время началось заново с рождением Христа, ведь воплощение основывает новое положение человека в Космосе). Короче говоря, *История* открывается как некое новое измерение присутствия Бога в мире. *История* становится *Историей Священной*, такой, какой она понималась в первобытных и древних религиях, но только приобретает мифическую форму[19].

Христианство, таким образом, выливается не в какую-то *философию*, а в *теологию* истории, так как вмешательство Бога в Историю, и особенно Воплощение в историческую личность Иисуса Христа, имеет трансисторическую цель: *спасение* человека.

---

[18] Ср.: *Le Mythe de l'Eternel Retour*, pp. 152 sq., об оценке истории иудаизмом, особенно проповедниками.

[19] О сложностях историзма см.: *Le Mythe de l'Eternel Retour*, pp. 218 sq.

Гегель подхватывает иудео-христианскую идеологию и применяет ее к универсальной Истории в целом: Всеобщий разум *постоянно* проявляется в исторических событиях, и *только* в этих событиях. История становится, таким образом, *во всей ее полноте*, некоей теофанией: все, что произошло в Истории, должно было *произойти именно таким образом*, потому что всеобщий Разум желал, чтобы было именно так. Это открывало путь различным формам исторической философии XX века. Здесь мы закончим наше разыскание, так как эти новые оценки Времени и Истории принадлежат уже истории философии. Однако следует добавить, что историцизм сложился как продукт разложения христианского учения, он придает решающее значение историческому событию (что является одной из исходных идей иудео-христианства), *но событию такому, каково оно есть*, т.е. отбирая у него возможность вскрыть некий сотериологический (избавительский) трансисторический замысел[20].

В отношении концепций Времени, на которых останавливались те или иные исторические и экзистенциалистские философии, небезынтересно сделать одно замечание: несмотря на то, что время не мыслилось уже как «круг», оно обнаруживает в этих современных философиях тот устрашающий аспект, который оно имело в индийских или греческих философиях о Вечном Возвращении. Будучи окончательно десакрализованным, Время предстает как некая хрупкая мимолетная протяженность, неизбежно приводящая к смерти.

---

[20] Ср.: M. Eliade, *Images et Symboles*, pp. 222 sq; *Aspects du Mythe*, pp. 199 sq.

ГЛАВА III

# *СВЯЩЕННОСТЬ ПРИРОДЫ И КОСМИЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ*

Религиозному человеку Природа никогда не представляется полностью «естественной»: она всегда имеет для него определенную религиозную значимость. И это вполне объяснимо, ведь Космос — это божественное творение. Мир, выйдя из рук богов, оказался пропитанным святостью. Речь не идет только о священности, сообщенной богами, например священности, приданной какому-либо месту или объекту божественным присутствием. Боги сделали нечто большее: *они продемонстрировали различные виды священного в самой структуре Мира и космических феноменов.*

Мир предстает перед религиозным человеком таким образом, что позволяет обнаружить в нем множество самых разнообразных проявлений священного, а следовательно, и Бытия. Прежде всего, Мир *существует,* он *здесь,* он обладает определенной структурой: это не Хаос, а Космос, т. е. он предстает как нечто сотворенное, как божественное деяние. Это божественное творение постоянно сохраняет некоторую праздность и, видимо, способно обнаружить самые разнообразные виды священного. Небо непосредственно, «естественным образом», открывает бесконечные расстояния до всевышнего Бога. Земля также «прозрачна»: она предстает как Всеобщая мать и кормилица. В космических ритмах проявляются порядок, гармония, постоянство, плодородие. Космос во всей своей полноте — это *реальный живой и священный организм.* Он обнаруживает разнообразие Бытия и святости. Онтофания и иерофания, таким образом, соединяются.

В этой главе мы попытаемся уяснить, как выглядит Мир в глазах религиозного человека, и в первую очередь, как священное обнаруживает себя через сами структуры Мира. Не следует забывать, что для религиозного человека «сверхъестественное» неразрывно связано с «естественным», что Природа всегда выражает нечто, находящееся в высшей сфере. Как мы уже отмечали, если священному камню поклоняются, то это потому, что он *священный,* а не потому, что он *камень;* именно священность, *проявившаяся через образ бытия камня,* открывает его истинную сущность. Таким образом, мы не можем говорить здесь о «натуризме» или о «натуральной религии» в том смысле, какой придавали этим терминам в XIX в., так как религиозному человеку через «естественные» аспекты Мира удается открыть «сверхъестественное».

## *Священность Неба и небесные боги*

Обычное созерцание небесного свода оказывается достаточным, чтобы приобщиться к религиозному опыту. Небо открывается нам во всей своей бесконечности и запредельности. Оно в полной мере предстает как *ganz andere* по сравнению с тем «ничто», которое представляют собой человек и его окружение. Мы обнаруживаем эту запредельность, как только осознаем бесконечную высоту неба. «Очень высоко» тут же оказывается определением божественности. Недоступные человеку высшие сферы, звездные миры становятся для человека чем-то запредельным, некой абсолютной реальностью, вечностью. Именно там живут боги, туда попадают некоторые избранники божьи посредством ритуала вознесения, туда, по некоторым религиозным учениям, поднимаются души усопших. «Очень высоко» — это недоступное обычному человеку расстояние, оно по праву принадлежит лишь сверхчеловеческим силам и существам. И тот, кто поднимается по ступеням жертвенника или восходит по ритуальной лестнице, ведущей в Небо, перестает на это время быть человеком: тем или иным образом он приобщается к сверхъестественному.

Речь не идет о какой-то логической рациональной операции. Традиционная категория «высоты», надземного, бесконечного открывается человеку в целом, как его разуму, так и душе. Такое осознание оказывается наиболее полным для человека: перед Небом человек открывает для себя безмерность божественного и свое собственное место в Космосе. Одной лишь *своей формой существования* Небо открывает человеку запредельность, силу, вечность. *Его существование абсолютно, потому что оно высоко, бесконечно, вечно и могущественно.*

Именно в этом смысле следует понимать то, о чем мы говорили выше: боги демонстрируют различные виды священного в самой структуре Мира. Космос — образцовое творение богов — «устроен» таким образом, что религиозное чувственное восприятие божественной запредельности стимулируется, вызывается самим существованием Неба. А так как Небо *существует* абсолютным образом, множество высших божеств первобытных народов получают имена, обозначающие высоту, небесный свод, метеорологические феномены; они могут также просто называться «Владельцами Неба», «Жителями Неба».

Высшее божество народа маори* зовут Ио (*Iho*), что означает «поднятый вверх, находящийся наверху». Уволуву (Uwoluwu), так зовется Высшее божество негров акпафу*, означает «тот, что находится наверху, высшие сферы». У селькнамов архипелага Огненная

Земля* Бога зовут «Житель Неба», или «Тот, кто в Небе». Пулуга (Puluga) — Высшее божество андаманцев* — живет на Небе: его голос — гром, ветер — его дыханье, ураган — знак гнева; он поражает молнией тех, кто уклоняется от его повелений. Бог неба народа йоруба* с Невольничьего берега* зовется Олорун (Olorun), буквально «Владелец Неба». Самоеды (самодийцы)* обожают Нума (Num) — Бога, который живет в самом высоком Небе, его имя означает — «Небо». У коряков* высшее божество зовется «Один сверху», «Хозяин того, что наверху», «Тот, кто существует». Айны* знают его как «Божественного Вождя Неба», «Небесного Бога», «Божественного Творца миров», но также как Kamui, что означает «Небо». Это перечисление может быть легко продолжено[1].

Добавим, что подобное встречается в религиях и более цивилизованных народов, тех, чья роль в Истории весьма значительна. Монгольское наименование Бога — *tengri* — означает «Небо». Китайское *T'ien* — это одновременно и «Небо» и «Бог неба». Шумерский* термин dingir, обозначавший божество, имел в своей основе значение первобытной небесной эпифании: «светлый, блестящий». Имя вавилонского бога Ану одновременно употреблялось для обозначения понятия «Небо». В индоевропейском слове Diêus («Высшее божество») также наличествует связь как с небесной эпифанией, так и со священным (ср. санскр. *div.* «блестеть», «день»; *dyaus* «небо», «день»; Dyaus — индийский бог Неба). Зевс, Юпитер до сих пор хранят в своих именах воспоминания о небесной святости. Кельтское слово Taranis (от *taran* «гром»), балтийское Perkûnas («молния») и древнеславянское Перун* (ср. польское *piorun* «молния») особенно отчетливо показывают последующие трансформации богов Неба в богов Грозы[2].

Однако остережемся делать вывод о «натуризме». Небесный Бог не отождествляется с Небом. Именно Бог — творец всего Космоса в целом — сотворил и Небо, поэтому он зовется «Создатель», «Всемогущий», «Господин», «Вождь», «Отец» и т.п. Небесный Бог — это личность, а не небесная эпифания. Он лишь живет на Небе и проявляется в метеорологических феноменах: громе, молнии, грозе, метеоритах и т.п. Это означает, что некоторые привилегированные структуры Космоса — Небо, атмосфера — представляют собой любимые области Высшего Существа; оно проявляет себя свойственным ему образом в *majestas* безграничности неба, в *tremendum* грозы.

---

[1] См. примеры и библиографические ссылки в нашей работе *Traité d'histoire des religions*, pp.47-64.

[2] Обо всем этом см.: *Traité d'histoire des religions*, pp.65 sq. 79 sq.

История Высших Существ небесной структуры имеет первостепенное значение, если мы хотим понять историю религии человечества в целом. Разумеется, мы и не думаем представить ее здесь на нескольких страницах[3]. Однако мы полагали важным напомнить об одном факте, имеющем, на наш взгляд, первостепенное значение: Высшие Существа небесной структуры постепенно исчезают из культов: они «отдаляются» от человека, уходят в небо и становятся *dei otiosi**. Эти боги, создав Космос, дав человеку жизнь, чувствуют, можно сказать, нечто вроде «усталости», как если бы великий промысел Сотворения исчерпал их ресурсы. Они укрываются в Небе, оставив на земле своего сына или какого-либо демиурга*, на которых возлагается завершение или совершенствование Сотворения. Мало-помалу их место занимают другие божественные персонажи: Мифические Предки, Божьи Матери, животворные Боги и т.п. Бог Грозы сохраняет еще небесную структуру, но он уже не Высшее созидающее Существо. Он лишь «оплодотворитель» Земли, а иногда лишь помощник своей Земли-Матери. Высшее Существо небесной структуры сохраняет свое господствующее положение лишь в скотоводческих цивилизациях и приобретает положение единого Бога либо в монотеистических религиях (Яхве, Аллах), либо в религиях, тяготеющих к монотеизму (Ахура-Мазда).

Явление «отдаления» Высшего Бога отмечается уже на первобытных уровнях цивилизации. У австралийских кулин (kulin) Высшее Божество Бунджил (Bundjil) создал Вселенную, животных, деревья и самого человека, но затем, наделив своего сына властью на Земле, а свою дочь — на Небе, Бунджил ушел из мира. Он восседает на облаках с огромной саблей в руке. Пулуга (Puluga), Высшее Существо андаманцев, удалился, сотворив мир и первого человека. Тайне «удаления» соответствует почти полное отсутствие культа: никакого жертвоприношения, никакой молитвы, никакого благодарственного молебна. Лишь некоторые религиозные обычаи сохраняют еще воспоминание о Пулуге, например «священное молчание» охотников, возвращающихся в деревню после удачной охоты.

---

[3] Некоторые наброски такой истории читатель найдет в нашей книге, указанной выше. Но в первую очередь следует обратиться к книгам: R.Pettazzoni, *Dio* (Roma, 1921); *id., L'onniscienza di Dio* (Turin, 1955); Wilhelm Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, I-XII (Munster, 1926-1955).

«Небожитель», или «Тот, кто в небесах», у селькнамов Огненной Земли вечен, вездесущ, всемогущ. Он создатель, но Сотворение было завершено мифическими предками, которые также были сотворены Высшим Богом до того, как тот ушел в надзвездные дали. Сейчас Бог скрылся от людей, и ему безразличны дела в мире. Нет ни его образов, ни его жрецов. Ему адресуют молитвы лишь в случае болезни. «Ты, тот, кто наверху, не забирай моего дитя, оно еще так мало»[4]. Ему делаются приношения лишь во время непогоды.

То же самое происходит и у большинства африканских народов. Великий небесный Бог, Высшее Существо, Всемогущий Создатель играет лишь весьма незначительную роль в религиозной жизни племени. Он слишком далек или слишком добр, чтобы нуждаться в каком-либо культе; о нем вспоминают лишь в самых крайних случаях. Так, Олорун (Olorun) — «Властитель Неба»— у народа йоруба, начав сотворение Мира, поручил его завершение и управление им одному из нижних богов — Обатала (Obatala). После чего он окончательно удалился от земных и человеческих дел; и сейчас нет ни храмов, ни статуй, ни жрецов этого Высшего Бога. *К нему, однако, обращаются как к последней надежде во время бедствий.*

Ушел в Небо и Ндиамби (Ndyambi), Высшее божество народа гереро*, оставив человечество на попечение низших богов. «Зачем нам приносить ему жертвы?— объясняет туземец. — Мы не должны его бояться, ведь в противоположность нашим духам умерших он не причиняет нам зла»[5]. Высшее существо племен тумбука слишком велико, чтобы интересоваться повседневными делами людей[6]. У народов Западной Африки, говорящих на языке чи*, с богом Нъанкупоном (Njankupon) та же ситуация: у него нет культа, ему воздаются почести лишь в очень редких случаях: страшный голод, эпидемии, свирепый ураган; тогда люди спрашивают, чем они обидели его. О своем Высшем существе Дзингбэ (Dzingbe) — «Всеобщем отце» — народ эве* вспоминает лишь во время засухи: «О, Небо, кому мы воздаем наши благодарения, велика засуха, пошли нам дождь, осве-

---

[4] Martin Gusinde, «Das hochste Wesen bei den Selk'nam auf Feuerland» (*Festschrift W. Schmidt*, Wien, 1928, p.269-274).

[5] Ср. Frazer, *The Worschip of Nature*, I (Londres, 1926), p.150 sq.

[6] *Ibid*, p.185.

жи Землю, верни благоденствие нашим полям!»[7]. Удаленность и: пассивность Высшего Существа замечательно выражены в поговорке народа гирамо* в Восточной Африке, которая так описывает их Бога «Милугу (Mulugu) — Бог наверху, а маны внизу!»[8] Банту* говорят: «Бог, создав человека, более совсем не заботится о нем». Негрилли* утверждают: «Бог отдалился от нас!»[9]. А фанги*, живущие в степях Экваториальной Африки, резюмируют свою религиозную философию следующей песней:

*Бог (Nzame) высоко, человек низко,*
*Бог есть бог, а человек — человек,*
*Каждый у себя, каждый дома*[10].

Вряд ли нужно приводить еще примеры. Повсюду в первобытных религиях Небесное Высшее Существо, кажется, потеряло *религиозную актуальность;* у него нет культа, а мифы показывают нам, как оно все дальше и дальше уходит от людей, до тех пор, пока не станет *deus otiosus.* О нем вспоминают, однако, и обращают к нему мольбы как к последней надежде, *если все действия, предпринятые в отношении других богов, богинь, предков или демонов, оказались тщетными.* Как говорят ораоны*: «Мы испробовали все, но у нас есть еще Ты, чтобы нас спасти!» И жертвуют ему яичный белок, восклицая: «О, Бог! Ты наш Создатель! Сжалься над нами!»[11].

## *Религиозный опыт Жизни*

В «удалении божьем» на самом деле выражается все возрастающее стремление человека к самостоятельным открытиям в области религии, культуры и экономики. По мере того, как «примитивный» человек проявляет больший интерес к иерофаниям Жизни, обнаруживает священное в плодородии земли, увлекается более «конкретными» (более плотскими, даже оргиастическими) знаниями, он все дальше отходит от небесного Всевышнего Бога. Открытие земледелия коренным образом преобразует не только экономический уклад жизни первобытного человека, но прежде всего его

---

[7] J.Spieth, *Die Religion der Eweer* (Göttingen — Leipzig, 1911, pp.46 sq.

[8] Mgr Le Roy, *La Religion des primitifs* (7e ed., Paris, 1925), p.184.

[9] H.Trilles, *Les pygmées de la forêt équatoriale* (Paris, 1932), p.74.

[10] *Ibid,* p.77.

[11] Frazer, *op. cit.*, p.631.

*экономику священного.* Другие религиозные силы начинают играть свою роль: сексуальность, плодородие, мифология женщины и Земли и т.п. Религиозный опыт становится более конкретным, более тесно связанным с Жизнью. Великие Богини-Матери, сильные Боги или гении плодородия оказываются значительно более «динамичными» и более доступными человеку, чем Бог Создатель.

Но, как мы только что видели, в случае крайней опасности, когда все предпринятые меры оказывались напрасными, и особенно тогда, когда несчастье исходило от Неба: засуха, гроза, эпидемии, человек вновь обращался к высшему Существу со своими мольбами. Такое поведение характерно не только для первобытных народов. Возьмем древних евреев. Всякий раз, когда они переживали эпоху мира и относительного экономического процветания, они отдалялись от Яхве и сближались с Астартами* и Баалами* соседних народов. И только исторические катастрофы заставляли их вновь поворачиваться к Богу Яхве. И тогда они звали Вечного и говорили: «Мы согрешили, так как забыли Вечного и служили Баалам и Астартам, но сейчас, освободи нас из рук наших врагов и мы будем служить тебе» (I Samuel, XII, 10).

Древние евреи обращались к Яхве в периоды исторических катастроф, перед лицом исторической неизбежности уничтожения. Первобытные люди вспоминали о своих высших существах во время космических катастроф. Но смысл возвращения к Небесному Богу в обоих случаях одинаков: в критической ситуации, когда ставится под угрозу само существование человеческого коллектива, люди забывают о божествах, которые охраняют и вдохновляют их в обычных условиях повседневной жизни, и вновь обращаются к Высшему Богу. Внешне эта ситуация представляется парадоксальной: божества, заменившие у первобытных народов богов небесной структуры, были подобно Баалам и Астартам древних евреев божествами плодородия, изобилия, полноты жизни, короче, божествами, стимулирующими и наполняющими Жизнь, как космическую жизнь растительного и животного мира, так и само человеческое существование. Внешне эти божества были сильными, *всемогущими.* Их религиозная значимость объясняется именно их силой, их неисчерпаемыми жизненными запасами, их плодовитостью.

И в то же время их поклонников, как первобытных людей, так и древних евреев, не покидало чувство, что все эти Великие Богини, все эти боги — покровители сельского хозяйства — были не в силах *спасти* их, охранить их жизнь в реальных критических ситуациях. Эти боги и богини могли лишь *воспроизводить* и *умножать* Жизнь, более того, они были способны на это лишь в «нормальные» периоды. Божества, превосходно управляющие космическими ритмами, оказываются бессильными, когда речь идет о *спасении* Космоса или челове-

ческого общества в момент крайней опасности («исторического» кризиса у древних евреев).

Различные божества, заместившие Высших Существ, обладали наиболее *конкретными* и наиболее яркими возможностями — возможностями способствовать Жизни. Но именно поэтому они не являются «специалистами» *зарождения*, они утратили наиболее тонкие, «благородные», «духовные» способности *Богов Создателей*. Открыв священность Жизни, человек все больше и больше оказывается в плену собственного открытия: он отдается во власть жизненных иерофаний и отдаляется от священности, стоящей над его повседневными, непосредственными нуждами.

## *Незыблемость небесных символов*

Отметим, однако, что даже тогда, когда в религиозной жизни небесные боги более не главенствуют, звездные области, небесный символизм, мифы и обряды вознесения и т.п. *продолжают занимать центральное место в экономике священного.* То, что «вверху», «верхнее» продолжает обнаруживать трансцендентное в любой религиозной системе. И если небо не фигурирует более в культе, затеряно где-то в мифологии, оно тем не менее присутствует в религиозной жизни посредством символизма. Этот небесный символизм пронизывает и поддерживает в свою очередь множество обрядов (вознесения, восхождения, посвящения, коронования и т.п.), мифов (о космическом Дереве, о космической Горе, о цепи, соединяющей Землю и Небо, и т.п.), легенд (о чудесном полете и т.п.). Символизм «Центра Мироздания», о широчайшем распространении которого мы уже говорили, также иллюстрирует значимость небесного символизма: именно в «Центре» осуществляется сообщение с Небом, что в свою очередь является примерным образом трансцендентности.

Можно даже сказать, что сама структура Космоса сохраняет воспоминание о Высшем небесном Существе. Как если бы Боги создали Мир таким образом, *что в нем не могло не отразиться их существование,* так как никакой мир невозможен без вертикального измерения и само это измерение уже наводит на мысль о всевышнем.

Будучи буквально изгнанным из религиозной жизни, небесная священность остается жить в символизме. Религиозный символ передает сообщение, даже если он и не *осознается* более во всей своей полноте, так как символ адресован человеческому существу в целом, а не только его разуму.

Прежде чем говорить о Земле, следует представить религиозные оценки Вод[12]. Мы делаем это по двум причинам. Во-первых, потому, что Воды существовали до Земли. Приведем по этому поводу библейское высказывание: «... и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою» (Бытие, гл. I, 2). Во-вторых, анализируя религиозные оценки Вод, лучше понимаешь структуру и функцию символа. А ведь символизм играет значительную роль в религиозной жизни человечества; благодаря символам Мир становится «прозрачным», способным «показать» всевышнее.

Воды символизируют универсальную совокупность потенциально возможного; они есть *fons et origo**, хранилище всех возможностей существования; они предшествуют всякой форме и составляют *основу* всякого создания. Одним из символических образов Создания является Остров, который «возникает» внезапно посреди волн. И напротив, погружение символизирует возврат к доформенному, в однообразный мир предсуществования. Всплытие повторяет космогонический акт проявления формы; погружение, напротив, равноценно разложению форм. Именно поэтому символизм Вод предполагает в равной степени как смерть, так и возрождение. Контакт с водой всегда заключает в себе некое возрождение: во-первых, потому, что за разложением следует «новое рождение», а во-вторых, потому, что погружение «удобряет» и множит жизненный потенциал. На антропологическом уровне водной космогонии соответствуют верования, утверждающие, что человечество зародилось в Водах. Потопу или периодическому погружению континентов (мифы, подобные мифу об Атлантиде) на человеческом уровне соответствует так называемая «вторая смерть» человека («сырость» и leimon Ада и т.п.) или причащающая смерть через крещение. Но как в космологическом, так и в антропологическом планах погружение в Воды означает не окончательное угасание, а временное возвращение в область бесформенного, за которым следует сотворение новой жизни или «нового человека», в зависимости от того, идет ли речь о космическом, биологическом или сотериологическом. По своей структуре «потоп» сопоставим с «крещением», а поминальные возлияния с люстрациями* новорожденных, а также с ритуальными весенними банями, приносящими здоровье и плодовитость.

---

[12] Об этом см. подробно в кн.: *Traité d'histoire des religions*, pp.168 sq.; *Images et Symboles*, pp.199 sq.

В каких бы религиозных системах мы не сталкивались с Водами, они везде сохраняют одну и ту же функцию: разложения и разрушения форм, «смывания грехов» . Они предстают одновременно как очищающие и регенерирующие силы. Их судьба — предшествовать сотворению и поглощать сотворенное, будучи не в силах преодолеть собственный образ существования, т.е. облечься в какие-либо *формы*. Воды не могут, не способны превзойти виртуальное, зародышное, латентное состояние. Все, что облечено в *форму*, проявляется над Водами и отрывается от Вод.

Важно подчеркнуть здесь одну деталь: священность Вод, а также структура космогоний и водных апокалипсисов *в полной мере смогли проявиться лишь через водный символизм*, который представляет собой единственную систему, способную связать между собой все частные проявления неисчислимых иерофаний[13]. Этот закон в конечном итоге является законом всякого символизма: именно символическое *единство* придает значимость различным проявлениям иерофаний. Так, «Воды Смерти» могут раскрывать свой глубокий смысл лишь тому, кому известна структура водного символизма.

## *Образцовая история крещения*

Отцы Церкви не преминули воспользоваться некоторыми дохристианскими и универсальными ценностями водного символизма, они даже обогатили его новыми значениями, относящимися к историческому существованию Христа. Для Тертуллиана* (De Baptismo, III-V) первая вода — это «пристанище Святого Духа, который предпочитает ее другим элементам. Именно эта первая вода порождает все живое, и нет ничего удивительного в том, что при крещении воды вновь производят жизнь... Всякие воды благодаря преимущественному положению, свойственному им изначально и закрепленному за ними в античные времена, участвуют, таким образом, в таинстве нашего освящения, как только над ними будет произнесено призывание Бога. И едва прозвучит мольба к Богу, как с небес спускается Святой Дух. Он спускается на воду и освящает ее своим присутствием. А освященная таким образом вода приобретает силу освящать других... Воды, излечивающие болезни тела, оказываются теперь способными излечивать душу. Они приносили временное спасение, теперь они восстанавливают вечную жизнь...»

---

[13] О символизме ср.: *Traité d'histoire des religions*, pp.373 sq., особенно p.382 sq.; *Mephistophélès et l'Androgyne*, pp.238-268.

«Старый человек» умирает, погрузившись в воду, и вместо него рождается новое существо. Этот символизм замечательно разъяснен Иоанном Христостомом (Homil. in Joh., XXV, 2), говорившим о символической многозначности крещения. Он писал: «Оно означает смерть и погребение, жизнь и воскресение... Когда мы погружаем голову в воду, как в гроб, старый человек уходит под воду, вода скрывает его всего, и когда мы выходим из воды, тотчас появляется новый человек».

Как видим, интерпретации Тертуллиана и Христостома прекрасно раскрывают структуру водного символизма. *Однако в христианском понимании Вод появляются некоторые новые элементы, связанные с некой «Историей», в данном случае со Священной Историей.* Прежде всего, великое значение крещения в том, что оно предполагает погружение в пропасть Вод для дуэли с морским чудовищем. Это погружение имеет образец: вхождение Христа в Иордан, которое было в то же время и погружением в Воды Смерти. Как пишет Кирий Иерусалимский, «дракон Бегемот, по Иову, сидел в пучине и поглощал реку Иордан. И так как было нужно сразить головы дракона, Иисус, войдя в Воды, привязал чудовище, чтобы придать нам способность наступать на скорпионов и змей»[14].

Затем возникает значение крещения как повторения Потопа. По Юстину*, Христос — это новый Ной, с победой вышедший из Вод и ставший вождем племени. Потоп обозначает как погружение в морские глубины, так и крещение. «Потоп — это, следовательно, некий образ, воспроизводимый крещением... Подобно Ною, который смело вошел в Море Смерти, поглотившее греховное человечество, и вышел из него, вновь окрещенный опускается в купель, чтобы сразиться с морским Драконом в высшем бою и выйти из него победителем»[15].

Продолжая тему ритуала крещения, следует отметить, однако, что Христос уподобляется здесь и Адаму. Параллели между Адамом и Христом занимают уже значительное место в теологии святого Павла. «Путем крещения, — утверждает Тертуллиан, — человек обретает подобие Бога» (De Bapt., V). Для Кирия «крещение — это не только очищение от грехов и милость усыновления, но еще и *antitypos** Страстей Христовых». Нагота при крещении тоже имеет и ритуальное и метафизическое значение: во время крещения человек

---

[14] См. комментарий к этому тексту в кн.: J.Daniélou, *Bible et Liturgie* (Paris, 1957), pp.59 sq.

[15] J.Daniélou,*Sacramentum futuri* (Paris, 1950), p.65.

подобно Христу сбрасывает с себя старые одежды порчи, греха, те одежды, в которые облачился Адам после греха[16]. Это символизирует также возврат к первичной невинности, к условиям, в которых находился Адам до грехопадения.

«Восхитительно! — пишет Кирий. — Вы стоите обнаженными на глазах у всех и не испытываете никакого стыда. И это потому, что вы храните в себе образ первого Адама, который, оставаясь обнаженным в Раю, не испытывал стыда»[17].

По этим нескольким текстам мы можем судить о смысле христианских инноваций: с одной стороны, Отцы искали соответствия между двумя заветами, с другой стороны, они показывали, что Иисус в самом деле исполнил обещания, данные Богом израильскому народу. Однако важно обратить внимание на то, что *эти новые значения символизма крещения не противоречат общераспространенному символизму воды.* В самом деле, мы вновь обнаруживаем все те же символы: Ной и Потоп имеют в качестве соответствия в многочисленных традиционных верованиях катаклизм, уничтожающий «человечество» («общество») за исключением одного единственного человека, который становится мифическим Предком для нового человечества. «Воды Смерти» проходят лейтмотивом через мифологии народов Древнего Востока, Азии и Океании. Вода — это самый совершенный способ «убийства»: она разлагает, разрушает всякую форму. И именно поэтому она изобилует «зародышами» сотворения. Символизм в момент крещения отнюдь не является привилегией иудео-христианской традиции. Ритуальная нагота олицетворяет целостность и полноту. В «Раю» отсутствуют «одежды», а следовательно, и «изношенность» (архетипический образ Времени). Всякая ритуальная нагота предполагает наличие некой вневременной модели, райского образа.

Чудовища, обитающие в пучинах вод, встречаются во многих традиционных верованиях: герои, «посвященные», опускаются на дно, чтобы сразиться с морскими чудовищами; это испытание типично посвятительское. Разумеется, в истории религий мы находим множество вариантов: иногда драконы охраняют некое «сокровище», т. е. поддающийся восприятию образ «священного», абсолютной реальности. Ритуальная в инициациях победа над чудовищем-стражем равноценна завоеванию бессмертия[18]. Для христианина крещение –

---

[16] J.Daniélou, *Bible et Liturgie*, p.61 sq.

[17] См. также другие тексты, приведенные в кн.: J.Daniélou, *Bible et Liturgie*, p.56 sq.

[18] Об этих мотивах в мифологии и ритуалах см.: *Traité d'histoire de religions*, pp.182 sq., 247 sq..

это таинство, так как оно было установлено Христом, но оно не утрачивает от этого и своего ритуального изначального смысла испытания (борьбы с чудовищем), символических смерти и воскресения (рождения нового человека). Мы не утверждаем, что иудаизм или христианство «заимствовали» те или иные мифы или символы в религиях соседних народов; в этом нет необходимости: иудаизм опирается на всю первобытную историю и на всю длительную историю религий, где все эти понятия уже существовали.

Более того, даже не было необходимости, чтобы иудаизм сохранил или «вызвал к жизни» тот или иной символ во всей его полноте. Достаточно было того, чтобы какая-то группа образов строилась, пусть даже в достаточно смутной форме, с домоисеевых времен. Такие образы и символы оказывались способными вновь приобрести в любой момент острую религиозную актуальность.

## *Универсальность символов*

Некоторые Отцы древней церкви проявляли немалый интерес к соответствиям между символами христианства и символами, имеющими всеобщий характер. Обращаясь к тем, кто отрицал воскресение мертвых, Феофил Антиохский обращал внимание на Божественные знаки (*tekhmeria*), данные нам в ощущении, которые заключены в великих космических ритмах: времена года, дни и ночи и т.п. «Разве нет воскресения для посевов и плодов?» По Клементию Римскому, «день и ночь показывают нам воскресение: ночь засыпает, день пробуждается и день уходит, ночь приходит»[19].

Для апологетов христианства символы всегда несут в себе некие послания: они *открывают* нам священное толкование космических ритмов. Откровения, привнесенные христианством, не разрушали дохристианского значения символов: они лишь добавляли им новые смыслы. Конечно, для верующего эти новые значения затмевали все прочие: *только они* придавали значимость символу, превращая его в откровение. Важным оказывается воскресение Христа, а не «знаки», которые можно было бы прочесть в космической жизни. Однако *эта переоценка была в некотором смысле обусловлена самой структурой символизма;* можно сказать даже, что водный символ ожидал реализации своего глубокого значения в новых ценностях, привнесенных христианством.

---

[19] Ср.: L.Beirnaet, «La dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien» (*Eranos-Jahrbuch*, XVII, 1949), p.275.

Христианская вера основывается на неком *историческом* откровении: именно воплощение Бога в исторические Времена и придает значимость символам в глазах христианина. Но универсальный водный символизм не был ни разрушен, ни «растаскан» на части вследствие исторических (иудео-христианских) трактований символа крещения. Иначе говоря, Истории не удалось коренным образом изменить структуру древнего символизма. История последовательно прибавляет к нему новые значения, не нарушающие общей структуры символа.

Ситуация, которая была только что описана, станет более понятной, если мы примем во внимание тот факт, что для религиозного человека Мир всегда обладает сверхъестественной значимостью; в нем всегда обнаруживается какой-либо аспект священного. Любой фрагмент космоса «прозрачен», в присущей ему форме существования проявляется какая-либо частная структура Бытия и, следовательно, священного. Не следует забывать, что для религиозного человека священность есть проявление Бытия во всей его полноте. Священные космические откровения являются в некотором смысле первичными: они происходили в самом далеком прошлом человечества, и нововведения, привнесенные впоследствии Историей, не смогли их сокрушить.

## *Terra Mater**

Один индийский проповедник — Смохалла, вождь племени уанапум, отказывался обрабатывать землю. Он полагал, что ранить, резать, разрывать, царапать «нашу общую мать», производя на ней сельскохозяйственные работы, есть великий грех. Он добавлял: «Вы требуете от меня, чтобы я обрабатывал землю? Но могу ли я взять нож и вонзить его в чрево своей матери? Ведь если я так поступлю, она никогда не примет в себя вновь мое мертвое тело. Вы требуете от меня, чтобы я взрыхлял почву и вытаскивал камни? Но могу ли я уродовать тело матери, добираясь до самых костей? Ведь если я так поступлю, я более не смогу войти в него, чтобы возродиться вновь. Вы требуете от меня, чтобы я косил траву, заготавливал сено, продавал его и обогащался подобно белому человеку? Но осмелюсь ли я повредить прическу моей матери?»[20].

---

[20] James Mooney, «The Ghost-Dance religion and the Sioux Outbreak of 1890» (*Annual Report of the Bureau of American Entology*, XIV, 2, Washington, 1896, p.641-1136), p.721, 724.

Эти слова были произнесены менее века тому назад, но они уходят далеко в глубь истории. Услышав их, мы ощущаем, как с несравненной свежестью и непроизвольностью пред нами возникает первичный образ Матери-Земли. Этот образ мы встречаем повсюду в самых различных формах и вариациях. Это и *Terra Mater*, или *Tellus Mater**, хорошо известная из средиземноморских религий, которая дает жизнь всему живому. «Я воспою Землю, — читаем мы в гомеровском гимне «*Земле*» (1 sq.), — всеобщую мать с прочным основанием почтенную прабабку, вскормившую на своей почве все сущее... Именно тебе назначено давать жизнь смертным и забирать ее у них...» А в «*Хефорах*» Эсхил (127-128) прославляет Землю, которая «взращивает все живое, вскармливает его и вновь получает от него зародыш нового плода».

Пророк Смохалла не говорит нам, каким образом люди рождаются от земной Матери. Но некоторые мифы американских народов открывают нам, как все это происходило в начале, *in illo tempore:* первые люди некоторое время жили в утробе их Матери, то есть в глубине Земли, в ее недрах. Там, в земных глубинах, они вели получеловеческую жизнь: они были чем-то вроде эмбрионов, еще не окончательно сформировавшихся существ. Во всяком случае, именно так утверждали индейцы лени ленапе, называемые иначе делаварами, обитавшие в прошлом на территории штата Пенсильвания. Согласно их мифологии, Создатель, приготовив людям все, чем они пользуются на Земле до сих пор, тем не менее решил подержать их некоторое время в утробе их земной Матери, чтобы они смогли лучше развиться и дозреть. Другие мифы американских индейцев повествуют нам о стародавних временах, когда Мать-Земля порождала людей точно так же, как она рождает теперь кустарник и тростник[21].

Вынашивание и порождение Землей живых существ относится к общераспространенному верованию[22]. Во многих языках человек называется как «рожденный Землей». Люди верят, что дети «приходят» из недр Земли, из гротов, пещер, расщелин или из прудов, родников, рек. В форме легенд, суеверий или просто метафор подобные верования еще сохранились и в Европе. В каждой области и почти каждом городе, в каждой деревне есть скала или родник, что «приносят» детей: это *Kinderbrunnen**, *Kinderteiche**, *Bubenquellen** и т.п. Даже современные европейцы испытывают смутное чувство мистического единства с родной Землей. Это не что иное, как религиозный опыт.

---

[21] Ср.: *Mythes, rêves et mystères* (Gallimard, 1957), pp.210 sq.

[22] См.: A.Dieterich, *Mutter Erde* (3e ed., Leipzig-Berlin, 1925); B.Nyberg, *Kind und Erde* (Helsinki, 1931); ср.: M.Eliade, *Traité d'histoire des religions*, pp.211 sq.

мистического единства с родной Землей. Это не что иное, как религиозный опыт.

Умирающие желают вернуться в лоно Матери-Земли и быть погребенными на родной стороне. «Ползи к Земле, твоей Матери!»— провозглашает «*Ригведа*» (X, XVIII, 10). «Ты, кто есть земля! Я кладу тебя в Землю», — написано в «*Атхарвоведе*» (XVIII, IV, 48). «Да вернутся вновь в Землю плоть и кости», — провозглашают китайцы во время погребальных церемоний. А эпитафии на надгробиях древних римлян выдают их страх быть погребенными вдалеке от родных мест. Но еще чаще в них читается радость вновь соединиться с родной землей: *hic natus hic situs est* (CXLIX, V, 5595: «Здесь он рожден, здесь и погребен»); *hic situs est patrial* (VIII, 2885); *hic quo natus fuerat optans erat illo reverti* (V, 1703: «Туда, где был рожден, он возжелал вернуться»).

## *Humi positio*: возложение ребенка на землю*

Этот основополагающий опыт, согласно которому человеческая мать есть лишь представительница Великой земной Матери, породил бесчисленное количество обычаев. Вспомним, например, обычай ритуального рождения на земле (*humi positio*), который в той или иной степени распространен во всем мире — от Австралии до Китая, от Африки до Южной Америки. У греков и римлян этот обычай исчез в историческом прошлом, но нет никаких сомнений, что он существовал в более древние времена: некоторые статуи изображают богинь рождения (Элетию, Дамию, Оксейю) на коленях, именно в той позе, в какой женщина рожает непосредственно на земле. В демотических* египетских текстах выражение «сесть на землю» означает «рожать» или «рождение»[23].

Религиозный смысл этого обычая улавливается без труда: *вынашивание и разрешение бременем представляют собой микрокосмические вариации образцововго деяния, выполненного Землей;* женщина-мать всего лишь имитирует и повторяет этот первичный акт возникновения Жизни в чреве Земли. Следовательно, она должна находиться в прямом контакте с Великой Родительницей, чтобы та направляла ее в выполнении таинственного действа, коим является рождение новой жизни, чтобы получать от нее благоприятную энергию и найти у нее материнскую защиту.

---

[23] Ср.: библиогр. ссылки в кн.: *Mythes, rêves et mystères*, pp.221 sq.

Еще более распространен обычай возлагать новорожденного на землю. Он сохранился до наших дней в некоторых европейских странах. Как только ребенка обмоют и запеленают, его укладывают прямо на землю. Затем отец поднимает его (*de terra tollere*) в знак признания. В Древнем Китае умирающего подобно новорожденному укладывают на землю. Чтобы родиться или умереть, чтобы войти в семью живущих или в семью прародителей (и чтобы выйти из той и из другой), нужно преодолеть один общий порог — родную Землю...

Когда укладывают на Землю новорожденного или умирающего, только земля может сказать, действительно ли наступило рождение или смерть, можно ли считать их фактами свершившимися и обычными. Ритуал возложения на Землю предполагает идею о сущностном единстве человеческой расы и Земли. В самом деле, эта идея воплощается в чувстве привязанности к родным местам, которое, как мы могли заметить, является самым сильным из всех тех, что были свойственны китайцам в начале их истории; представления о тесном союзе между страной и ее жителями — это верование столь глубокое, что оно смогло сохраниться как в религиозных институтах, так и в общественном праве[24].

Подобно тому, как укладывают на землю ребенка сразу после его рождения, чтобы истинная мать признала его и обеспечила ему божественную защиту, укладывают на землю, а иногда и закапывают детей и даже взрослых в случае болезни. *Этот ритуал имитирует новое рождение.* Символическое погребение, полное или частичное, обладает той же религиозно-магической значимостью, что и погружение в воду при крещении. Больной возрождается, т.е. рождается вновь. Процедура сохраняет ту же эффективность, если необходимо смыть тяжкий грех или излечить душевнобольного (психические заболевания представляют для человеческой общности ту же опасность, что и преступления или соматические болезни). Совершивший грех человек помещается в бочку либо в яму, вырытую в земле, и когда он вылезает оттуда, говорят, что он «родился вторично из утробы матери». Отсюда и скандинавское верование о том, что ведьма может быть спасена от вечного проклятия, если ее закопать живой в землю, сверху посеять семена и затем собрать урожай[25].

---

[24] Marcel Granet, «Le dépôt de l'enfant sur le sol» (*Revue Archéologique*, 1922; *Etudes sociologiques sur la Chine*, Paris, 1953, p.159-202), p.192 sq., 197 sq.

[25] A. Dieterich, *Mutter Erde*, p. 28 sq; B. Nyberg, *Kind und Erde*, p. 150.

Посвящение заключает в себе ритуальные смерть и возрождение. Так, у многих первобытных народов неофита символически «убивали», зарывали в землю и сверху покрывали листвой. Когда он поднимался из могилы, то считался уже *новым человеком,* так как был выношен вторично и *непосредственно космической Матерью.*

## *Женщина, Земля и плодородие*

Таким образом, женщина мистически уподобляется Земле; вынашивание ребенка представляется как вариация на человеческом уровне плодородия земли. Любой религиозный опыт, связанный с плодородием и рождением, *имеет одну и ту же космическую структуру.*

Священность женщины находится в прямой зависимости от святости Земли. Детородная способность женщины имеет космическую модель: образец *Terra Mater*; Всеобщая *Genitrix**.

В некоторых религиях бытует представление о том, что Мать-Земля способна зачать сама, без помощи какого-либо праотца. Следы подобных древних представлений обнаруживаются еще и в мифах о партеногенезе средиземноморских богинь. У Гесиода* Гея (Земля) выносила Ураноса, «существо, равное ей самой, способное накрыть ее всю» (Théogonie, 126 sq). Другие греческие богини также рождали без участия богов. В этом находит свое мифическое выражение представление о самодостаточности и плодородии Матери-Земли. Этим мифическим представлениям соответствуют верования о самопроизвольной способности женщины к деторождению и о ее религиозно-магических оккультных возможностях оказывать решающее воздействие на жизнь растений. Социальный и культурный феномен, известный под названием «матриархат», связан с открытием возможности культивирования съедобных растений, осуществлявшегося женщиной. Именно женщина первая начала культивировать растения, употребляемые в пищу. Вполне естественно, что она становится владелицей земель и урожаев. Религиозно-магический авторитет женщины и, как следствие, ее доминирующая роль в обществе имеют космическую модель: образ Матери-Земли. В других религиях космическое сотворение или по меньшей мере его завершение является результатом некой иерогамии между Богом-Небом и Матерью-Землей. Этот космогонический миф имеет довольно широкое распространение. Его можно встретить главным образом в Океании — от Индо-

незии до Микронезии, но также и в Азии, в Африке, в Северной и Южной Америке[26].

Как мы видели, космогонический миф — это самый что ни на есть совершенный миф-модель, он являет собой образец для поведения человеческих существ. Именно поэтому бракосочетание людей расценивается как подражание космической иерогамии. «Я — Небо, — провозглашает муж в Брихадараньяка-упанишада (VI, IV, 20).— Ты — Земля!» Уже в Атхварваведе (XIX, II, 71) муж и жена уподобляются Небу и Земле. Дидона* празднует свою свадьбу с Энеем* во время страшной бури (L'Eneide, IV, 165 sq.), их брачный союз совпадает с союзом стихий; небо сжимает в объятиях свою супругу, ниспосылая необходимый для плодородия дождь. В Греции брачные ритуалы воспроизводили пример Зевса, тайно соединявшегося с Герой (Pausanias, II, XXXVI, 2). Как и следовало ожидать, божественный миф есть образцовая модель союза мужчины и женщины. Но есть и еще один аспект, который следует подчеркнуть: *космическая структура брачного ритуала* и сексуального поведения людей. Нерелигиозному человеку современных обществ трудно осознать этот *космический* и одновременно *священный* масштаб брачного союза. Но не нужно забывать, что для религиозного человека архаических обществ Мир представляется наполненным посланиями. Иногда эти послания предстают в зашифрованном виде, но для того и существуют мифы, чтобы помочь человеку их расшифровать. Как мы уже имели возможность увидеть, человеческий опыт во всей своей полноте может быть уподоблен Космической Жизни. Следовательно, он может быть освящен, ведь Космос — это высочайшее творение богов.

Ритуальная оргия, призванная способствовать урожаю, также имеет божественный образец: иерогамию оплодотворяющего бога и Матери-Земли[27]. Плодородие в сельском хозяйстве стимулируется безграничным сексуальным неистовством. С определенной точки зрения оргия олицетворяет хаос, царивший до Сотворения. Так, некоторые церемонии по случаю наступления Нового года, включают и оргиастические ритуалы; социальное «смешение», разврат и сатурналии символизируют возврат к аморфному состоянию, которое предшествовало Сотворению Мира. Когда речь идет о каком-либо «сотворении» по отношению к растительной жизни, этот космологически-

---

[26] *Ср.: Traité d'histoire des religions*, pp. 212 sq. Уточним, однако, что несмотря на довольно широкое распространение, миф о космической иерогамии не имеет универсального характера; он не зафиксирован в наиболее архаических культурах (у народов Австралии, Огненной Земли, Арктики и т. п.).

[27] Ср.: *Traité d'histoire des religions*, p. 306 sq.

ритуальный сценарий повторяется, так как новый урожай равноценен какому-то новому «Сотворению». Идея обновления, с которой мы встречались, рассматривая ритуалы празднования Нового года, когда речь шла одновременно об *обновлении* Времени и возрождении Мира, обнаруживается и в сценариях аграрных оргий. Здесь также оргия — это возврат в космическую Ночь, к доформенному, в «Воды» для того, чтобы обеспечить полное возрождение Жизни и, как следствие, плодородие Земли и тучность урожаев.

## *Символизм Космического древа и культы растений*

Как мы только что видели, мифы и ритуалы, посвященные Матери-Земле, выражают главным образом идеи плодородия и богатства. Речь идет, разумеется, о религиозных идеях, так как многочисленные аспекты универсальной плодовитости раскрывают, в конечном итоге, тайну деторождения, т. е. создания Жизни. Однако для религиозного человека появление Жизни — это центральная тайна Мира. Эта Жизнь «приходит» откуда-то, не из этого мира, чтобы затем покинуть мир и «уйти» за его пределы, продолжиться загадочным образом где-то в неизвестном месте, недосягаемом для большинства живущих на Земле. Человеческая жизнь не ощущается как короткое появление во Времени, между двумя небытиями; ей предшествует досуществование, и за ней следует послесуществование. Об этих двух внеземных этапах человеческой жизни известно сравнительно мало, но известно по меньшей мере то, что они существуют. Для религиозного человека смерть не является окончательным завершением жизни: смерть лишь иная форма человеческого существования.

Все это, впрочем, «зашифровано» в космических ритмах, и нужно лишь уметь расшифровать то, что «говорит» Космос своими многочисленными способами бытия, чтобы понять тайну Жизни. Но одно представляется очевидным: Космос — это живой организм, который периодически обновляется. Тайна неисчерпаемого проявления Жизни связана с ритмическим обновлением Космоса. Поэтому Космос воображается в виде гигантского дерева: способ существования Космоса, и в первую очередь его способность к бесконечному возрождению, символически уподобляются жизни дерева.

Уместно отметить тем не менее, что речь не идет о простом перенесении образа микрокосмического уровня на уровень макрокосмоса. Будучи «предметом природы», дерево не может раскрыть нам

*всю полноту космической жизни:* на уровне мирского опыта способ его существования не покрывает способа существования Космоса во всей его полноте и сложности. На уровне мирского опыта растительная жизнь открывает лишь последовательность «рождений» и «умираний». И только религиозное видение Жизни позволяет «расшифровать» в ритме растительной жизни иные значения, и в первую очередь идеи возрождения, вечной молодости, здоровья, бессмертия. Религиозная идея *абсолютной реальности* символически выражена множеством и иных образов. Например, некоего «чудесного плода», который приносит одновременно и бессмертие, и всезнание, и всемогущество, т. е. плода, способного превратить человека в бога.

Образ дерева избран не только как символ Космоса, но и как способ выражения жизни, молодости, бессмертия, мудрости и знания. Наряду с Космическими Деревьями, такими, как *Yggdrasil* в германской мифологии, истории религии известны Деревья Жизни (например, в Месопотамии), Бессмертия (Азия, Ветхий Завет), Мудрости (Ветхий Завет), Молодости (Месопотамия, Индия, Иран) и т.п.[28]. Иначе говоря, дерево призвано выразить все то, что религиозный человек расценивает как *абсолютно реальное* и *священное,* т.е. то, что он знает о богах, о том, чем они обладают как боги, и что лишь очень редко становится доступно некоторым избранникам божьим — героям и полубогам.

Вспомним также мифы о поисках бессмертия или вечной молодости. Мы видим, что и в них на первый план выведено дерево с золотыми плодами или чудесной листвой. Это дерево растет «за тридевять земель» (на самом деле в другом мире), его охраняют какие-то чудовища (грифы, драконы, змеи). Чтобы сорвать чудесные плоды, нужно сразиться с чудовищем и убить его, иначе говоря, *выдержать некое испытание, являющееся посвящением в герои:* победитель «путем насилия» приобретает сверхчеловеческие, чуть ли не божественнные свойства вечной молодости, непобедимости и всемогущества.

Эти символы Космического Дерева Бессмертия, или Познания с наибольшей силой и ясностью выражают то великое значение, какое придается религией растительности. Иначе говоря, священное дерево или священные растения обнаруживают какую-то структуру, не проявляющуюся у других конкретных типов растений. Как мы уже отмечали, именно священность раскрывает самые глубинные структуры Мира. Космос предстает в виде «шифра» только тогда, когда его наблюдают с позиций религии. Только религиозному человеку ритмы

---

[28] Ср. *Traité d'histoire des religions,* pp. 239 sq.

растительного мира открывают Таинства Жизни и Сотворения, обновления, вечной молодости и бессмертия. Можно даже сказать, что все деревья и растения, расцениваемые как священные (например, кустарник *ashvatha* в Индии), обязаны своим особым положением тому, что они воплощают архетип, примерный образ растительности в целом. С другой стороны, именно религиозная значимость растений заставляет людей выращивать их, ухаживать за ними. Как отмечают некоторые авторы, все растения, выращиваемые сегодня, первоначально считались священными[29].

То, что мы называем любовью к растениям (например, когда весной растения пробуждаются от сна), восходит не к мирскому «натуралистическому» опыту. Напротив, в этом проявляется религиозный опыт возобновления (нового начала, нового сотворения) Мира, который и позволяет расценивать весну как воскрешение Природы. И в основе той значимости, какая придается религией весне, лежит Таинство периодического возрождения Космоса. Впрочем, в поклонении растениям важен зачастую не столько сам природный феномен весны и появления растительности, а *знак*, предвещающий космическую тайну. Вспомним об одном весеннем обряде: группы молодых людей обходят дома в деревне и *показывают* какую-нибудь зеленую ветвь, букетик цветов, птицу[30]. Это знак *неотвратимого воскрешения растительной жизни,* свидетельство тому, что таинство свершилось, что весна вот-вот наступит. Большинство подобных обрядов совершаются *до того,* как проявляется «природный феномен» весны.

## *Десакрализация Природы*

Напомним еще раз: для религиозного человека Природа никогда не бывает только чем-то «природным». Опыт познания Природы, полностью исключающий ее священность, начался сравнительно недавно. Причем он доступен лишь незначительной части современных людей. В первую очередь ученым. Для всех остальных Природа еще представляет и «очарование», и «таинство», и «величие», и в этом можно обнаружить следы прежних религиозных ценностей. Пожалуй, нет современного человека, пусть даже самого антирелигиозного, который остался бы бесчувственным к «прелестям» Природы. И речь не идет лишь о придаваемой Природе эстети-

---

[29] A. G. Haudricourt et L. Héain. *L' Homme et les plantes cultivées* (Paris, 1946), p. 90.

[30] Ср.: *Traité d'histoire des religions,* pp. 272 sq.

ческой, спортивной или гигиенической значимости. Кроме всего этого, человек испытывает некое смутное не поддающееся определению чувство, в котором можно еще различить воспоминание об утратившем свою силу религиозном опыте.

Интересно показать на конкретном примере, как происходит изменение и разрушение религиозных ценностей, связанных с Природой. Мы старались найти такой пример в Китае, и вот почему: во-первых, в Китае, как и на Западе, лишение Природы священных свойств — дело образованного меньшинства; во-вторых, в Китае и на всем Дальнем Востоке этот процесс никогда не доводился до крайней степени. «Эстетическое созерцание» Природы еще сохраняет даже для наиболее скептически настроенных образованных людей некую религиозную значимость.

Известно, что начиная с XVII века в среде китайской интеллигенции стало модным устраивать мини-сады в больших плоских сосудах[31]. В этих вазонах, наполненных водой, в центре возвышались скалы с карликовыми деревьями, цветами, а часто и миниатюрными макетами домов, пагод, мостов, с фигурками людей. Скалы назывались «Горой в миниатюре» на аннамском языке* и «Искусственной горой» на сино-аннамском. Заметим, что сами названия уже свидетельствуют о неком космологическом значении: мы ведь видели, что гора — символ Вселенной.

Но эти миниатюрные сады, ставшие предметом особой любви эстетов, имели давнюю историю, даже предысторию, в которой отчетливо просматривается глубоко религиозное восприятие мира. Предшественниками этих садов были сосуды, наполненные ароматизированной водой, символизировавшей Море, а высокая крышка сосуда изображала Гору. *Космическая структура этих предметов очевидна.* В них просматривается и мистический элемент: Гора посреди Моря символизирует Остров Счастья, нечто подобное Раю, где живут Бессмертные тайпины*. Речь идет, таким образом, о каком-то отдельном мире, мире в миниатюре; его устраивают у себя дома, чтобы приобщиться к его мистическим силам, представленным в концентрированном виде, чтобы *путем медитаций войти в гармонию с этим Миром.* Гора была испещрена гротами; следует отметить, что фольклор гротов играет важную роль в сооружении мини-садов. Гроты — это тайные уединения, пристанища Бессмертных тайпинов, места инициаций. Они представляют собой райский мир, и именно

---

[31] Нижеследующее ср.: Rolf Stein, «Jardins en miniature d'Extrême-Orient» (*Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, 42, 1943), p. 26 sq., et *passim.*

поэтому вход туда затруднен (символизм «узкой двери», к которому мы вернемся в следующей главе).

Но весь этот комплекс (вода, дерево, гора, грот), игравший столь значительную роль в религии тайпинов, есть лишь развитие еще более древней религиозной идеи о совершенном уголке; совершенном потому, что, во-первых, в нем есть *комплект*: гора и водное пространство, а во-вторых, это место *уединенное*. Этот уголок совершенен еще и потому, что представляет в миниатюре одновременно и Мир и Рай — источник блаженства и страну Бессмертия. Однако совершенный пейзаж — гора и водное пространство — это не что иное, как «святое место» тех незапамятных времен, когда в Китае каждую весну юноши и девушки встречались, чтобы петь по очереди ритуальные песни и устраивать любовные поединки. Можно попробовать восстановить последовательное развитие значений этого первичного «святого места». В самые давние времена это было некое особо чтимое место, закрытый освященный мир, где юноши и девушки периодически собирались, чтобы приблизиться к таинствам Жизни и космического плодородия. Тайпины заимствовали эту древнюю космологическую схему — гора и водное пространство — и развернули ее в более полный комплекс (гора, вода, грот, дерево), но реализовали в самом малом масштабе: они создали в миниатюре райскую вселенную, наделенную мистическими силами благодаря ее отстраненности от мирского бытия. Тайпины собирались у этого «уголка» и погружались в медитацию.

Святость замкнутого мира еще различима и в закрывающихся крышкой сосудах с ароматизированной водой, символизировавших Море и Острова Счастья. Этот комплекс также служил для медитаций, равно как и миниатюрные сады в начальный период, до того, как мода интеллигенции XVII века превратила их в «предмет искусства».

Заметим, однако, что в этом примере мы так и не увидели полного разрушения священности мира, так как на Дальнем Востоке то, что называют «эстетическим чувством», хранит еще даже в среде образованных людей некоторую религиозную значимость. Но пример с мини-садами показывает нам, в каком направлении и какими средствами разрушается священность мира. Достаточно представить себе, во что превратилось подобное эстетическое чувство в современном обществе, чтобы понять, как опыт космической святости может разжижиться и видоизмениться, вплоть до того, что стать чувством, свойственным только человеку: например, в искусстве для искусства.

Необходимость ограничить наши рассуждения известными пределами позволила нам остановиться лишь на отдельных аспектах священности Природы. Нам пришлось обойти молчанием значительное число космических иерофаний. Так, мы не смогли рассказать ни о символах и культах солнца и луны, ни о религиозных значениях камней, ни о религиозной роли животных и т.п. Каждая из этих групп космических иерофаний открывает нам особую структуру священности Природы, или, точнее, особый аспект священного, выраженный толкованием одного из специфических способов существования в Космосе. Достаточно, например, проанализировать ценностные значения, приписываемые религией камням, чтобы понять, что могут *показать* человеку камни, *расцениваемые как иерофании*: они олицетворяют мощь, твердость и постоянство. Иерофания камня — это некая абсолютная онтофания: прежде всего, камень *существует*, он всегда равен самому себе и неизменен, камень *поражает* человека тем, что есть в нем абсолютного; *поражает* и открывает ему по аналогии несокрушимость абсолютный характер Бытия. Понятый благодаря религиозному опыту специфический образ существования камня открывает человеку, что такое *абсолютное существование* за пределами Времени, не подвластное изменениям[32].

Беглый анализ многочисленных значений, придаваемых религией Луне, также показывает нам, что смог прочитать человек в лунных ритмах. Благодаря фазам Луны, т.е. ее «рождению», «смерти» и «воскрешению», люди осознали как собственный способ существования в Космосе, так и возможности выжить и возродиться. Благодаря лунному символизму религиозный человек сумел свести воедино обширные группы фактов, не имеющих видимой связи между собой, и в конечном итоге смог объединить их в единую «систему». Вероятно, религиозная оценка луннных ритмов сделала возможными первые антропокосмические выводы первобытных людей. Благодаря лунному символизму люди смогли сопоставить и объединить такие разнородные факты, как рождение, изменчивость, смерть, воскресение; Воды, растения, женщина, плодородие, бессмертие; космическая тьма, жизнь до рождения, загробная жизнь, за которой следует возрождение, подобное лунному («свет, выходящий из тьмы»); ткачество, символ «Нити Жизни», судьба, категория Времени, смерть и т.п. В общем, большинство идей о цикличности, дуализме, полярности, оппозиции, конфликте, а также о примирении противоречий, о

[32] О священности камней ср.: *Traité d'histoire des religions*, pp. 191 — 210.

*coincidentia oppositorum* были либо открыты, либо уточнены благодаря лунному символизму. Можно говорить даже о «метафизике Луны» как о стройной системе «истин», о специфическом способе бытия живых существ, всего того, что принимает участие в Жизни Космоса, т. е. о становлении, росте, «уменьшении», «смерти» и «воскресении». Не следует забывать: Луна открывает религиозному человеку не только то, что Смерть неотделима от Жизни, но также и в первую очередь то, что *Смерть не окончательна, за ней всегда следует новое рождение*[33].

Луна имеет большое религиозное значение для понимания становления космоса, она также примиряет человека со Смертью. Напротив, Солнце открывает иной способ существования: оно не участвует в становлении. Находясь постоянно в движении, оно остается неизменным, всегда имеет одну и ту же форму. Солнечные иерофании воплощают религиозные ценности самостоятельности и силы, суверенитета и разума. Именно поэтому в некоторых культурах мы наблюдаем процесс соляризации Высших Существ. Как мы уже видели, небесные боги постепенно исчезают из религиозной жизни. Но в некоторых случаях их структура еще сохраняется в образах солнечных богов, особенно в высокоразвитых цивилизациях, сыгравших значительную роль в мировой истории (Египет, эллинистический Восток, Мексика).

Множество героических мифологий имеют солнечную структуру. Герой уподобляется Солнцу. Подобно Солнцу, он сражается с тьмой, спускается в Царство Смерти и выходит оттуда победителем. И здесь, как и в лунных мифологиях, тьма — это не один из способов существования Божества, напротив, она символизирует то, что *не есть* Бог, т.е. абсолютного Противника. Тьма не расценивается более как необходимый этап космической Жизни; в свете солнечной религии тьма противопоставлена жизни, формам и разуму. Световые эпифании солнечных богов становятся в некоторых культурах знаком разума. В конечном итоге дело доходит до отождествления *Солнца и разума* до такой степени, что солнечные и синкретические теологии последнего периода античности преобразуются в рационалистические философии: Солнце объявляется мировым Разумом, а Макроб узнает в Солнце всех богов греко-восточного мира от Аполлона и Юпитера до Осириса, Хорея и Адониса (Сатурналии, I, гл. XVII — X, XIII). В трактате о «Царе-Солнце» императора Юлиана, а также в «Гимне Солнцу» Прокла солнечные иерофании уступают место *идеям*, а

---

[33] См.: *Traité d'histoire des religions*, pp. 142 — 167.

религиозность в результате этого долгого пути к рационализму почти полностью исчезает[34].

Разрушение священности солнечных иерофаний — лишь одно звено общей цепи аналогичных процессов, благодаря которым весь Космос оказывается лишенным религиозного содержания. Но, как мы уже отмечали, окончательное обмирщение Природы происходит в умах лишь очень небольшой части современного человечества, лишь у тех, кто полностью утратил религиозное мировосприятие. Христианство смогло внести глубокие коренные изменения в религиозные оценки Космоса и Жизни, но не отбросило их. И космическая жизнь во всей ее полноте еще ощущается как некий божественный шифр. Свидетельством тому могут служить следующие слова, принадлежащие христианскому писателю Леону Блуайю: «Пусть речь идет о жизни людей, животных или растений, это во всех случаях Жизнь, и когда приходит минута, тот неуловимый момент, называемый смертью, это всегда уход Христа, идет ли речь о дереве или о человеке»[35].

---

[34] См. об этом: *Traité d'histoire des religions*, pp. 117 — 141.

[35] *Le Mendiant ingrat*, II, p. 196.

ГЛАВА IV

# *ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ И ОСВЯЩЕННАЯ ЖИЗНЬ*

## *Существование, «открытое» Миру*

Конечная цель историка религий — понять и объяснить другим поведение *homo religiosus*, характер его мышления. И это далеко не всегда легко. В современном мире религия как форма жизни и *Weltanschauung** смешивается с христианством. В лучшем случае западный образованный человек, предприняв некоторые усилия, может познакомиться с религиозным мировоззрением классической античности, а также с некоторыми великими восточными религиями, такими, как иудейство, конфуцианство или буддизм. Но даже такое весьма похвальное усилие в расширении горизонта религиозных познаний не поведет его слишком далеко. Даже с Грецией, Индией и Китаем западный интеллектуал не выйдет за сферу сложных и разработанных религий, располагающих обширной письменной священной литературой. Изучить часть этой священной литературы, ознакомиться с некоторыми теологиями и мифологиями классического мира или Востока еще недостаточно для того, чтобы проникнуть в мыслительную вселенную *homo religiosus*. На этих мифологиях и теологиях лежит печать длительной работы, проводившейся над ними разными образованными людьми. Даже в тех случаях, когда они не являются в буквальном смысле «Книжными религиями», подобными иудейству, зороастризму*, христианству, исламу, они имеют свои священные писания (Индия, Китай) или, по меньшей мере, испытали на себе воздействие авторитетных авторов (например, Гомера в Греции).

Для того чтобы выйти в более широкое религиозное русло, полезно было бы познакомиться с фольклором европейских народов; в их верованиях, обычаях, отношении к жизни и смерти еще узнается множество древних «религиозных ситуаций». Изучив современные европейские аграрные общества, можно понять религиозный мир аграриев эпохи неолита. В большинстве случаев обычаи и верования европейских крестьян представляют некоторое состояние более древней культуры, чем та, что мы обнаруживали в мифологии древней Греции[1]. Действительно, большинство сельских жителей Европы были обращены в христианскую веру более тысячи лет тому назад. Но и в свое христианство они сумели включить значительную часть их дохристианского религиозного наследия, идущего с времен глубокой древности. Было бы неточным полагать, что европейские крестьяне в силу этих причин не являются христианами. Однако следует признать, что их религиозность не сводится лишь к историческим формам христианства; она сохраняет какую-то космическую структуру, почти полностью отсутствующую в опыте христиан-горожан. Можно говорить о неком первичном, доисторическом христианстве. Обращаясь в христианство, европейские крестьяне включили в это новое верование космическую религию, которую они хранили с доисторических времен.

Но перед историком религий, стремящимся понять и объяснить всю совокупность бытийных ситуаций *homo religiosus* в целом, стоит более сложная проблема. Ведь человеческое общество уходит далеко за пределы земледельческих цивилизаций: это и настоящее «первобытное» общество, и пастухи-кочевники, и охотники, и народы, находящиеся еще на стадии мелкой охоты и сбора плодов. Чтобы постичь мыслительную вселенную *homo religiosus*, необходимо принять во внимание прежде всего мышление людей первобытных обществ. Однако их религиозное поведение представляется нам сегодня эксцентричным, если не откровенно отталкивающим. Во всяком случае, понять его довольно трудно. Но для того чтобы понять чуждую нам мыслительную вселенную, нет иного пути, как попытаться проникнуть *вовнутрь нее*, в самый центр, и уже оттуда выйти ко всем тем ценностям, которыми она управляет.

И как только мы ставим себя на место религиозного человека древнего мира, так сразу констатируем, что *мир существует потому, что был сотворен богами*, что само существование Мира о чем-то «хочет рассказать», что Мир не нем и не непроницаем, что он не есть нечто инертное, без цели и значения. Для религиозного человека

---

[1] Это следует, например, из разысканий Леопольда Шмидта: *Gestaltheiligkeit in bauerlichen Arbeitsmythos* (Vienne, 1952).

космос «живет» и «говорит». Самая жизнь Космоса уже есть доказательство его святости, так как он был создан богами, и боги являются человеку через космическую жизнь.

Именно поэтому на определенной стадии развития цивилизации человек начинает осознавать себя как микрокосмос. Он — часть Сотворенного богами; иначе говоря, он обнаруживает в себе то «святое начало», которое он приписывает Космосу. Из этого следует, что его жизнь аналогична космической жизни, которая в свою очередь становится прообразом человеческого существования.

Вот несколько примеров. Мы уже видели, что бракосочетание расценивается как иерогамия Неба и Земли. Но у земледельцев отождествление Земли и Женщины еще более сложно. Женщина олицетворяет ниву, семена — *semen virile**, а сельскохозяйственные работы — супружеское совокупление. «Эта женщина пришла как земля: засевайте ее, мужчины, семенами», — гласит Атхарваведа (XIV, II, 14). «Ваши жены — это ваши поля», — говорит Коран (II, 225). Бесплодная царица стенает: «Я подобна полю, на котором ничего не растет!» И напротив, в одном из гимнов XII века дева Мария прославляется как *terra non arabilis quae fructum parturit**.

Попытаемся понять бытийную ситуацию того, для кого все эти уподобления не просто *идеи*, а *пережитый* опыт. Очевидно, что для него жизнь имеет еще одно измерение: она присуща не только человеку, она еще и «космическая», так как имеет трансчеловеческую структуру. Ее можно определить как «открытое существование», ведь она не ограничена строго только человеческим способом бытия. (Впрочем, известно, что первобытный человек нередко переносит собственную модель в трансчеловеческую плоскость.) Существование *homo religiosus*, особенно в первобытном обществе, «открыто» в Мир; в своей жизни религиозный человек никогда не бывает одинок, в нем живет часть Мира. Но мы не согласны с Гегелем, что первобытный человек «еще зарыт в Природу», еще не осознал себя как нечто отдельное от природы, как самого себя. Индус, обнимающий жену и провозглашающий при этом, что она — Земля, а он — Небо, полностью осознает человеческую сущность, как свою собственную, так и жены. Земледелец Австралии и Азии, называющий одной морфемой и фаллус и лопату, уподобляющий как и другие земледельцы, зерна семян *semen virile*, прекрасно осознает, что лопата — это инструмент, который он смастерил сам, и что, обрабатывая поле, он совершает сельскую работу, предполагающую определенную гамму технических знаний. Иначе говоря, космический символизм *добавляет* новое значение какому-либо предмету или действию, без того, однако, чтобы посягать на их собственную непосредственную значимость. Существование, «открытое» в Мир, — это не неосознанное бытие, зарытое в Природу. «Открытость» в Мир делает религиозного челове-

ка способным познать себя, познавая Мир, и это познание ему дорого, потому что оно «религиозно», потому что касается Бытия.

## *Освящение Жизни*

Только что приведенный пример помогает нам понять перспективу, в которой находится человек первобытных обществ. Для него вся жизнь в целом может быть освящена. А средства освящения многочисленны и многообразны, но результат, как правило, всегда один: жизнь протекает в двух плоскостях — как человеческое существование и как составная часть трансчеловеческой жизни, жизни Космоса и богов. Есть основание полагать, что в очень далеком прошлом все человеческие органы, все физиологические акты, все жесты человека имели религиозное значение. Это вполне допустимо, ведь все поступки человека были уже совершены *in illo tempore* Богами или Героями-основателями цивилизаций. Они не только внедрили определенные виды работ, способы питания и любви, формы речевого общения и т.п., но даже жесты, которые, казалось бы, не имеют важного значения. В мифах австралийских караджери два Героя-основателя цивилизации приняли особую позу, чтобы помочиться. И караджери до сих пор копируют этот примерный жест[2]. Нет смысла напоминать, что ничего подобного не происходит на уровне мирского опыта познания Жизни. Для нерелигиозного человека весь жизненный опыт, как в сфере секса, так и питания, труда и игры, лишен священности. Иначе говоря, все физиологические акты лишены духовной значимости и сведены, таким образом, к масштабу сугубо человеческих действий.

Помимо физиологических актов, расценивавшихся как действия, повторяющие божественные образцы, человеческие органы и их функции также приобретали религиозное значение и уподоблялись тем или иным космическим районам или явлениям. Мы уже рассматривали классический пример: уподобление женщины ниве или Матери-Земле, полового акта — иерогамии Неба и Земли и посеву.

Число подобных уподоблений человека Вселенной весьма значительно. Некоторые из них внедряются в наш разум как бы сами собой, например уподобление глаза Солнцу или глаз Солнцу и Луне, плеши на затылке — полной Луне, дыхания — дуновению ветра, костей — камням, волос — траве и т.п.

---

[2] Ср.: Ralph Riddington, «Koradjeri Initiation» (*Oceania*, III, 1932 — 1933), pp. 46 — 87.

Но в истории религии встречаются и иные уподобления, предполагающие более сложный символизм, т. е. целую систему микромакрокосмических соответствий. Таковы уподобления чрева или матки пещере, кишечника — лабиринтам, дыхания — ткачеству, вен и артерий — Солнцу и Луне, позвоночника — *Axis Mundi* и т.п. Разумеется, все эти аналогии между частями человеческого тела и макрокосмосом не обнаруживаются у первобытных народов. Некоторые системы соответствий человек — Вселенная получили полное развитие лишь в великих цивилизациях (Индия, Китай, древний Ближний Восток, Центральная Америка). Тем не менее их истоки отмечаются уже и в первобытных цивилизациях, где мы встречаем чрезвычайно сложные системы антропокосмических уподоблений, свидетельствующие о неисчерпаемой способности человека к мудрствованиям. Взять хотя бы пример дагонов — древнего народа, жившего на территории Французской Западной Африки[3].

Однако эти антропокосмические уподобления интересуют нас лишь постольку, поскольку они являются «шифрами» разных бытийных ситуаций. Мы говорили, что религиозный человек живет в «открытом» мире и что, с другой стороны, его бытие «открыто» в Мир. Это равносильно утверждению о том, что религиозный человек подвержен бесконечной серии опытов, которые могли бы быть определены как «космические». И эти опыты всегда имеют религиозный характер, так как Мир — священен. Чтобы понять их, необходимо вспомнить, что основные физиологические функции способны стать таинствами. Ведь существует же ритуальное потребление пищи, при этом сама пища получает различное значение в разных цивилизациях и религиях: продукты питания либо признаются священными, либо расцениваются как дар божий или как принесение в жертву тела богам (например, в Индии). Половая жизнь, как мы отмечали, также носит ритуальный характер, а следовательно, уподобляется как космическим явлениям (дождям, осеменению), так и божественным актам (иерогамии Неба и Земли). Иногда бракосочетание приобретает тройное значение: личностное, социальное и космическое. Например, у народа омаха деревня делится на две части, называемые соответственно «Небо» и «Земля». Браки возможны лишь между жителями разных половин селения, а каждый новый брак повторяет первичный *hieros gamos** — союз между Землей и Небом[4].

Такие антропокосмические уподобления, и в первую очередь последовательное освящение физиологической жизни, сохранили

---

[3] См.: Marcel Griaule, *Dieu d' Eau. Entretiens avec Ogotemmeli* (Paris, 1948).

[4] См.: Werner Müller, *Die blaue Hütte* (Wiesbaden, 1954), pp. 115 sq.

жизненность даже в высокоразвитых религиях. Ограничимся одним лишь примером: брачным союзом как ритуалом. Вспомним, какой высокий авторитет приобретает этот союз в индийском тантризме*.

Пример Индии блестяще показывает нам, как какой-либо психологический акт может превращаться в ритуал и как, пережив эпоху ритуалов, тот же акт приобретает значение «мистической техники».

Вспомним восклицание мужа в «Брихадараньяка упанишаде»: «Я — Небо, Ты — Земля!» Эти слова произносятся вслед за тем, как жена изобразит из себя ведический жертвенник (VI, IV, 3). В тантризме же женщина перевоплощается в *Prakriti* (Природу) и космическую богиню Шакти, муж олицетворяет Шиву — Чистый Дух, неподвижный и светлый. Брачный союз (*maithuna*) — это прежде всего соединение двух принципов: Природа — Космическая Энергия и Дух. Один из тантрических текстов гласит: «Истинный брачный союз есть союз Верховной Шакти с Духом (*atman*): все другие — лишь плотские связи с женщинами» (*Kularnava Tantra*, V, 111 — 112). Речь идет уже не о физиологическом акте, а о неком мистическом ритуале; партнеры уже не просто люди, они «отвязаны» и свободны, как боги. И тантрические тексты постоянно подчеркивают, что речь идет о преобразовании плотского опыта. «Теми же актами, что бросают некоторых людей в Ад, где они горят милллионы лет, йог достигает вечного блаженства»[5]. Уже в «Брихадараньяка упанишаде» (V, XIV, 8) утверждается: «Тот, кто знает это, даже если его поступок походит на грех, чист, вечно молод и бессмертен». Иначе говоря, «тот, кто знает», обладает совершенно отличным от мирского опытом. То есть всякий человеческий опыт может быть преобразован и пережит в ином плане, трансчеловеческом.

Индийский пример продемонстрировал нам, какой степени «мистической» утонченности может достичь освящение органов физиологической жизни, освящение, наблюдаемое уже в полной мере на всех уровнях древней цивилизации. Добавим, что придание особой значимости половой жизни как способу участия в священном (в Индии — это способ достижения сверхчеловеческого состояния абсолютной свободы) влечет за собой и некоторые опасности. В той же Индии тантризм был причиной некоторых гнусных и отталкивающих церемоний. В других странах, в первобытных обществах ритуальные половые связи сопровождались самыми разнузданными оргиями. Тем не менее эти примеры с достаточной убедительностью показывают нам наличие опыта, полностью утраченного в современном обмирщенном обществе,— опыта священной половой жизни.

---

[5] См. тексты, приведенные в нашей книге: La Yoga. *Immortalité et Liberté* (Paris, 1954), pp. 264 — 395.

Мы видели, что религиозный человек живет в «открытом» Космосе и сам «открыт» в Мир. Под этим нужно понимать следующее: во-первых, он сообщается с богами, во-вторых, участвует в святости Мира. То, что религиозный человек может жить лишь в «открытом» Мире, мы имели возможность констатировать, когда анализировали структуру священного пространства: человек стремится расположиться в неком «центре», там, откуда может общаться с богами. Его жилище — это микрокосмос; микрокосмосом является, впрочем, и его тело. Уподобление дом — тело — Космос возникает сравнительно рано. Обратимся еще раз к этому примеру, так как он показывает нам, каким образом древние религиозные ценности могут получать новые интерпретации в более поздних религиозных и даже философских учениях.

Индийская религиозная мысль широко использовала это традиционное уподобление дом — Космос — человеческое тело по вполне понятным причинам: тело, равно как и Космос, в конечном итоге не что иное, как «положение», система жизнеобеспечения, данная человеку. Позвоночник уподобляется Космическому столбу (*skambha*) или Горе Меру, дыхание — ветру, пуп или сердце — «Центру Мироздания» и т. п. Однако аналогия проводится также между человеческим телом и ритуалом во всей его полноте: место жертвоприношения, жертвенная утварь, ритуальные жесты уподобляются различным органам и физиологическим функциям. Человеческое тело ритуально воплощает Космос или ведический жертвенник (который является неким *imago mundi*), но также уподобляется и дому. Один из текстов Хатхайоги говорит о человеческом теле как о «доме с одной колонной и девятью дверьми» (*Goraksha Shataka*, 14).

Одним словом, сознательно располагаясь в какой-то образцовой ситуации, которая в известной мере предрешена судьбой, человек «космизируется», он воспроизводит в своем человеческом масштабе систему взаимно обусловливающих факторов и ритмов, которая характеризует и составляет «мир», т.е. определяет всю вселенную в целом.

Но уподобление осуществляется и в обратном направлении: храм или дом в свою очередь могут сравниваться с человеческим телом. «Глаз» купола часто встречается как термин многих архитектурных традиций[6].

---

[6] Ср.: Ananda K. Coomaraswamy. «Simbolism of the Dome» (*Indian historical Quarterly*, XIV, 1938, p. 1 — 56), p. 34 sq.

Нам представляется важным подчеркнуть следующий факт: каждый из этих равнозначных образов — Космос, дом, человеческое тело — является или по крайней мере способен стать «вратами» высшего порядка, делающими возможным переход в иной мир. Верхнее отверстие в индийской башне наряду с другими наименованиями, получает и название *brahmarandhra*. Это слово обозначает «отверстие», находящееся в верхней точке черепной коробки и играющее важную роль в його-тантрической методике; кроме того, именно через это «отверстие» вылетает душа в момент смерти. Вспомним, кстати, обычай йогов раскалывать череп умерших, чтобы облегчить выход души[7].

Этот индийский обычай находит отклик в верованиях, широко распространенных в Европе и Азии, согласно которым душа умершего вылетает через печную трубу (отверстие для выхода дыма) либо через крышу, именно через ту часть крыши, которая располагается над «святым углом»[8].

В случае затянувшейся агонии умирающего частично разбирают или даже ломают кровлю. Значение этого обычая очевидно: *душа легче отделится от тела, если будет вскрыта часть дома, иного элемента образной триады «тело — космос — Дом»*.

Конечно, этот опыт недоступен нерелигиозному человеку, и не только потому, что для него смерть не имеет священного характера: это происходит еще и потому, что он уже не живет в Космосе в полном смысле этого слова и не отдает себе отчета в том, что иметь «тело» и жить в доме значит принять некую бытийную ситуацию в Космосе (см. ниже).

Примечательно, что мистический индийский словарь сохранил эту аналогию «человек — дом», и в частности уподобление черепа крыше или куполу. Фундаментальный мистический опыт, т. е. преодоление человеческого состояния, выражается с помощью двойного образа: разлом крыши и полет в поднебесье. Буддийские тексты рассказывают об Архатах*, которые «парят в небесах, разбив крышу дворца», или, «летая сами по себе, проламывают крышу дома, проходят сквозь нее и уходят в небо» и т.п[9]. Эти образные формулировки могут трактоваться двояко: в плане мистического опыта речь идет о

---

[7] M. Eliade, *Le Yoga*, p. 400; см. также: A. K. Coomaraswamy, *Symbolism of the Dome*, p. 53, n. 60.

[8] Священная часть в некоторых типах евроазиатских жилищ, соответствующая центральному столбу и играющая, таким образом, роль «Центра Мироздания». См.: C. Rănk, *Die heilige Hintedrecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens* (Helsinki, 1949).

[9] Ср.: M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, pp. 133 sq.

неком «экстазе» и, таким образом, о вознесении души через brahmarandhra; в плане метафизическом речь идет о сокрушении привычного мира обитания. Но оба значения «полета» Архатов выражают разрыв онтологического уровня и переход от одного способа существования к другому, или, точнее, от обусловленного существования к необусловленному, т.е. к полной свободе.

В большинстве древних религий «полет» означает достижение сверхчеловеческого способа бытия (Бог, маг, «дух»), т.е. свободу перемещаться по своей воле. Иначе говоря, полет — это приобщение к состоянию «духа». В индийских учениях Архат, «разбивающий крышу дома» и взмывающий ввысь, иллюстрирует в образной манере, что он превзошел Космос и достиг некоего парадоксального, даже немыслимого состояния, а именно, абсолютной свободы (каким бы названием это состояние ни обозначалось: *nirvâna, asmskrta, samâdhi, sahaja,* etc.). С точки зрения мифологии примерный акт вознесения над Миром иллюстрируется Буддой, провозглашающим, что он «разбил» Космическое Яйцо, «скорлупу незнания» и достиг «блаженства, универсального достоинства Будды»[10].

Этим примером мы хотели показать, насколько незыблемы древние символизмы, относящиеся к человеческому жилью; они выражают первичные религиозные ситуации, но способны также изменить свои значения, обогащаясь новыми смыслами и включаясь во все более сложные теоретические построения. Человек «живет» в своем теле точно так же, как он живет в доме, или в Космосе, который он сотворил для себя сам (ср. гл. I). Всякое закономерное и постоянное положение человека предполагает включенность в Космос, во Вселенную, которая организована самым совершенным образом, а следовательно, имитирует образцовую модель Сотворения. Населенная местность, Храм, дом, тело — все это, как мы видим, Космосы. Но каждый из них, сообразно собственному способу бытия, имеет некое «отверстие», какое бы выражение оно ни получало в разных культурах («глаз» храма, печная труба, дымовое отверстие, brahmarandhra и т. д.). Так или иначе, Космос как среда обитания, т.е. тело, дом, земля, принадлежащая племени, этот мир во всей его полноте сообщается своей верхней частью с иным возвышающимся над ним уровнем.

Случается, что в какой-либо акосмической религии, как, например, в Индии после буддизма, отверстие, открывающее путь вверх, выражает уже не переход от человеческого состояния к сверх-

---

[10] *Suttavibhanga, Pârâjika,* I, 1, 4, в изложении и с комментариями Поля Муса в кн.: Paul Mus, *la Notion du temps réversible dans la mythologie bouddhique* (Melun, 1939), p. 13.

человеческому, а вознесение, устранение Космоса, абсолютную свободу. Различие между философским значением «разбитого Буддой яйца» или «крыши», разломанной Архатом, и архаическим символизмом перехода с Земли на Небо вдоль *Axis mundi* или через дымовое отверстие — огромно. Остается добавить, что и философия и мистицизм индусов из всех иных символов, обозначающих онтологический разрыв и вознесение, отдали предпочтение этому первичному образу разлома крыши. Преодоление человеческого состояния образно передается уничтожением «дома», т.е. личного космоса, избранного для обитания. Всякое «постоянное жилище», где устраивается человек, равноценно в философском плане определенной бытийной ситуации, которую он принимает для себя. Образ разлома крыши означает, что разрушается *все эта «ситуация»*, что человек избирает для себя не *устройство в мире*, а абсолютную свободу, которая в индийской теории предполагает уничтожение всякого устроенного мира.

Вряд ли стоит долго анализировать значимость, придаваемую нашим современником, не обремененным религией, *своему* телу, *своему* дому и *своему* миру, чтобы оценить огромную пропасть, отделяющую его от людей, принадлежащих к первобытным и восточным цивилизациям, о которых мы только что говорили. Подобно тому, как жилище современного человека утратило для него свою космологическую ценность, его тело лишилось всякого религиозного и духовного значения. В нескольких словах можно было бы сказать, что для наших современников, утративших религиозность, космос стал непроницаемым, инертным и немым: он не передает более никакого послания, не содержит в себе никакого «шифра». Чувство святости Природы прослеживается еще в современной Европе, особенно у сельских жителей, так как именно в их среде сохранилось христианство, переживаемое как космическая литургия.

Что же касается христианства индустриальных обществ, и в первую очередь интеллигенции, то оно давно утратило все космические значения, которыми обладало еще в средние века. Нельзя сказать, что городское христианство «деградировало» или «принизилось», но религиозная чувствительность городского населения в значительной степени обеднена. Космическая литургия, таинство сопричастности Природы к христологической драме стали недосягаемы для христиан, живущих в современном городе. Их религиозный опыт более не «открыт» в Космос. Это сугубо частный опыт; благодать — это проблема отношений человека и его Бога. В лучшем случае, человек признает свою ответственность не только перед Богом, но и перед Историей. Но в системе отношений «человек — Бог — История» не находится более места Космосу. Все это дает основания полагать, что даже для истинного христианина Мир не ощущается более как Творение Бога.

Все, что было только что рассказано о символизме «человеческое тело — дом» и о связанных с ним антропокосмических аналогиях, далеко не исчерпывает все богатство темы: нам пришлось ограничить себя лишь некоторыми из его многочисленных разновидностей. «Дом», являющийся одновременно и *imago mundi* и «копией» человеческого тела, занимает важное место в ритуалах и мифологии. В некоторых цивилизациях (древний Китай, древняя Этрурия* и др.) погребальные урны были сделаны в форме домов: в их верхней части проделывались отверстия, через которые душа умершего могла свободно выходить и возвращаться[11].

Урна-дом становится чем-то вроде нового «тела» усопшего. С другой стороны, мифический Предок выходил из домика, имевшего форму капюшона: в такой же дом-урну-капюшон прячется Солнце на ночь, чтобы утром вновь выйти оттуда[12]. Таким образом, налицо структурное соответствие между различными способами *перехода:* от тьмы к свету (Солнце), от небытия к появлению человеческой расы (мифический Предок), от Жизни к Смерти и новому существованию *post mortem*,* (Душа).

Мы неоднократно подчеркивали, что любая форма «Космоса» будь то Вселенная, Храм, дом или человеческое тело, имеет «отверстие» в верхней части. Теперь мы можем лучше понять значение этого символизма: отверстие делает возможным переход от одного способа бытия к другому, от одной бытийной ситуации к другой. Всякое космическое существование обречено на «переход»: человек переходит от до-жизни к жизни, а затем к смерти, подобно тому, как мифический Предок переходил от до-бытия к бытию, как Солнце, возникая из мрака, переходит в свет. Заметим, что этот тип «перехода» вписывается в более сложную систему, основные элементы которой мы рассмотрели, когда говорили о Луне как об архетипе космического становления и, главным образом, о разных способах ритуального повторения космогонии, т. е. о примерном *переходе* от доформенного к оформленному. Следует уточнить, что все эти ритуалы и символы «перехода» отражают специфическую концепцию человеческого существования: родившись, человек еще не завершен, он должен родиться еще раз, духовно; он становится окончательно челове-

---

[11] C. Hentze, *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Chang-Zeit* (Anvers, 1931), pp. 49 sq.* id., in *Sinologica*, III, 1953, pp. 229 — 239 (et fig. 2 — 3).

[12] C. Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung. Das myphische Blid im ältestes China* (Zurich, 1955), pp. 47 sq. et fig. 24 — 25.

ком, переходя от несовершенного, эмбрионального состояния к совершенному, взрослому. Одним словом, человеческое существование обретает полноту посредством серии обрядов перехода, которые в конечном счете есть не что иное, как последовательные посвящения.

Мы обратимся несколько позже к смыслу и функции посвящения. Пока лишь кратко остановимся на том, как символизм «перехода» расшифровывается религиозным человеком в привычной ему среде, в повседневной жизни, например дома, по дороге на работу, при переходе по мосту и т. п. Этот символизм представлен в самой структуре жилища. Верхнее отверстие обозначает, как мы видели, направление восхождения к Небу, отражает стремление к возвышенному. Порог воплощает границу между тем, что «вне» и тем, что «внутри», а также возможность перехода из одной области в другую (от мирского к священному; ср. гл. I). Идея опасного перехода наиболее полно выражена в образах *моста и узкой двери.* Поэтому они так часто встречаются в ритуалах и мифах, связанных с посвящением и погребением. Посвящение, как и смерть, как и мистический экстаз, как и абсолютное знание, как и вера в иудео-христианстве, равноценны переходу от одного способа бытия к другому; через них осуществляется истинная онтологическая перемена. Чтобы внушить этот парадоксальный переход (он неизбежно предполагает разрыв и возвышение), различные религиозные традиции широко использовали символизм опасного Моста или узкой Двери. В иранской мифологии на Мост Чинват выходят усопшие для путешествия *post mortem:* его ширина равна девяти копьям для праведников, но мост становится узким, как «лезвие бритвы», когда на него вступает грешник (*Dînkart*, IX, XX, 3). Под Мостом Чинват разверзается бездна Ада (Vidêvdat, III, 7). По этому же мосту проходят мистики, совершая экстатические путешествия в небо: по нему мысленно поднимался, например, Ardâ Vîraf[13].

В *Видении Святого Павла* возникает мост, «узкий, как волос», который соединяет наш мир с Раем. Тот же образ встречается у арабских писателей и мистиков: мост «уже волоса» соединяет Землю с астральными сферами и Раем. Подобно этому и в христианских традиционных верованиях грешники не могут перейти мост и устремляются в Ад. Средневековые легенды повествуют о «мосте, скрытом под водой», а также о неком мосте-сабле, по которому должен перебраться герой (Ланцелот) с обнаженными руками и ногами; этот мост

---

[13] Ср.: M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris, 1951), pp. 357 sq.

«острее косы» и переход через него вызывает «страдания и муки». В финской традиции мы обнаруживаем усеянный иглами, гвоздями, лезвиями бритв мост, перекинутый через Ад; умершие, а также шаманы в состоянии мистического экстаза проходят по нему, совершая путешествие в иной мир. Аналогичные описания можно встретить почти повсюду в мире[14]. Однако важно подчеркнуть, что те же образы сохранялись и в тех случаях, когда было необходимо обозначить трудность пути к метафизическому познанию или — в христианстве — к вере. «Мучителен путь по обоюдоострому лезвию бритвы, говорят поэты, желая выразить, сколь трудно преодолеть путь, ведущий к высшему знанию» (*Katha Upanishad*, III, 14). «Тесны врата и узок путь, ведущие к Жизни, и немногие находят их» (от Матфея, VII, 14.).

Эти несколько примеров символического использования образов моста и двери в инициациях, при погребении или метафизикой показали нам, насколько повседневная жизнь и «наш малый мир», который она предполагает — дом со своей утварью, каждодневные обязанности, привычные жесты и т. п., — способны приобрести религиозное и метафизическое значение. В опыте религиозного человека повседневная жизнь перевоплощается: он повсюду обнаруживает «шифры». Даже самый привычный жест может означать духовный акт. Дорога и движение по ней способны приобрести религиозную значимость, так как всякая дорога символизирует «дорогу Жизни», а всякое движение — «паломничество», странствие к Центру Мироздания[15]. И если владение «домом» свидетельствует об устойчивом положении в Мире, то те, кто отказался от своих домов — паломники и скитальцы, — демонстрируют своим «маршем», постоянным перемещением желание выйти из Мира, отказаться от всякого положения в свете. Дом — это «гнездо», а как провозглашает *Pancavimsha Brahmâna* (XI, XV, 1), «гнездо» предполагает стада, детей, очаг, одним словом, символизирует семейную, социальную и экономическую жизнь. Те, кто избрал для себя поиск, дорогу к центру, должны оставить все, что связывает их с семьей и обществом, всякое «гнездо» и сконцентрироваться только на «движении» к высшей истине, кото-

---

[14] *Ср.: Le Chamanisme*, p. 419 sq., Maarti Haavio, *Väinämäinen, Eternel Sage* (Helsinki, 1952), p. 112 sq.

[15] Ср.: *Traité d'histoire des religions*, pp. 325 sq.

рая в высокоразвитых религиях смешивается с удалившимся Богом — *Deus absconditus*[16].

## *Обряды перехода*

Уже давно замечено, что обряды перехода играют значительную роль в жизни религиозного человека[17]. Разумеется, самым ярким примером обряда перехода является посвящение по достижении половой зрелости, переход из одной возрастной категории в другую (от детства или юношества к зрелости). Но к обрядам перехода могут быть отнесены также и те, что совершаются при рождении, бракосочетании, смерти. Можно сказать, что в каждом из этих случаев речь идет о неком посвящении, так как во всех случаях происходит коренная перемена онтологического состояния или общественного статуса. Новорожденный ребенок обладает лишь физической сущностью; он еще не признан семьей и не принят в общество. Статус «живущего» ему придают обряды, совершаемые сразу же после родов; только благодаря этим обрядам он включается в сообщество живущих.

Бракосочетание — это тоже один из случаев перехода из одной социорелигиозной группы в другую. Молодой муж выходит из состава холостяков и попадает с этого момента в категорию «глав семьи». Всякое бракосочетание таит в себе некоторое напряжение и опасность; оно способно вызвать кризис, поэтому совершается через обряд перехода. Греки называли бракосочетание словом *telos*, освящение, а брачный ритуал напоминал мистерии.

Что касается смерти, то здесь мы наблюдаем значительно более сложные обряды, ведь речь идет не о каком-то «естественном явлении» (жизнь или душа покидает тело), а об одновременном изменении как онтологического состояния, так и общественного положения: умирающий должен пройти через ряд испытаний, от которых зависит его загробная судьба, но кроме этого он должен быть принят сообществом мертвых и признан как один из них. У некоторых народов лишь ритуальное погребение является свидетельством смерти: тот, кто не был похоронен так, как требует обычай, не считается мертвым. У других народов смерть кого-либо признается действительной только после совершения погребальных церемоний или после того, как душа

---

[16] Ср.: Ananda K. Coomaraswamy, «The Pilgrim's Way» (*Journal of the Bihar and Orissa Oriental Research Society*, XXIII, 1937, VIe partie, p. 1 — 20).

[17] См.: Arnold Van Gennep, *Les Rites de passage* (Paris, 1909).

усопшего была ритуально введена в новое жилище, в иной мир, и была принята там сообществом мертвых.

Для нерелигиозного человека рождение, брак, смерть представляют собой всего лишь события, затрагивающие жизнь конкретного индивида и его семьи; реже, если речь идет о политических или государственных деятелях, они становятся фактами, имеющими общественную значимость. С точки зрения нерелигиозного восприятия бытия, все эти «переходы» утратили ритуальный характер; они не означают более ничего кроме конкретного акта рождения, смерти, официально признанного брачного союза. Добавим, однако, что воинствующий атеистический опыт всей жизни встречается в чистом виде довольно редко даже в наиболее обмирщенных обществах. Возможно, что такой абсолютно нерелигиозный опыт получит большее распространение в более или менее отдаленном будущем; но сегодня он еще встречается нечасто. В светском обществе мы прежде всего сталкиваемся с полным лишением священности актов смерти, бракосочетания, рождения, но, как мы вскоре покажем, там сохраняются смутные воспоминания и ностальгия о низвергнутом религиозном поведении.

Что касается собственно ритуалов посвящения — инициаций, то необходимо прежде всего провести грань между посвящениями по случаю достижения зрелости (возрастными посвящениями) и церемониями вступления в какой-либо тайный союз: наиболее существенное различие заключается в том, что все подростки должны пройти возрастные посвящения, в то время как тайные общества доступны лишь определенному кругу взрослых.

Представляется, что инициации по случаю зрелости были введены в более древние времена, чем посвящения в тайные союзы: они получили более широкое распространение и отмечаются на самых архаических уровнях развития культуры, например у австралийцев и жителей Огненной Земли. Мы не собираемся описывать здесь церемонии инициаций во всей их полноте и сложности. Единственное, что нас интересует, это то, что, начиная с древнейших стадий развития культуры, посвящение играет основополагающую роль в религиозном формировании человека, особенно если оно состоит в изменении онтологического состояния неофита. Этот факт представляется нам весьма важным для понимания религиозного человека: он показывает нам, что человек первобытных обществ не считал себя «завершенным», пока находился на «данном» ему естественном уровне существования: чтобы стать человеком в полном смысле слова, он должен был умереть в этой первой (естественной) жизни и возродиться в иной жизни более высокого уровня, религиозной и цивилизованной.

Иначе говоря, первобытный человек помещает свой идеал человечества в плоскость сверхчеловеческого. В его понимании: 1)

полностью человеком становятся лишь тогда, когда превосходят и в некотором смысле низвергают «естественное» человеческое состояние, ведь посвящение сводится в конечном итоге к парадоксальному сверхъестественному опыту смерти, воскресения и второго рождения; 2) обряды посвящения, предполагающие всякие испытания, символические смерть и воскресение, были введены богами, героями-основателями цивилизаций или мифическими Предками; следовательно, эти обряды имеют сверхчеловеческое происхождение и, выполняя их, неофит имитирует сверхчеловеческие божественные действия. Следует запомнить, что религиозный человек *не желает* быть таким, каким он является на естественном уровне, он стремится *сделаться* таким, каким видится ему идеал, открываемый мифами. Первобытный человек стремится достичь некого *религиозного человеческого идеала,* и уже в этом стремлении содержатся зародыши всех этик, разрабатывавшихся впоследствии в развитых обществах. Конечно, в современных нерелигиозных обществах посвящение как религиозный акт более не существует. Но, как мы увидим ниже, *patterns* посвящения все еще живы, хотя и сильно обмирщены в нашем современном мире.

## *Феноменология посвящения*

Посвящение обычно включает тройное откровение: священного, смерти и сексуальности[18]. Все три вида опыта у ребенка отсутствуют; посвященный узнает о них, принимает их и включает в структуру своей новой личности. Добавим, кстати, что неофит, умирая в своей детской мирской невозобновляемой жизни для того, чтобы возродиться в новом, освященном, воскресает и для нового способа бытия, делающего возможным *познание.* Посвященный — это не только «новорожденный» или «воскресший»; он человек, который *знает*; ему открыты тайны, известны откровения метафизического порядка. Обучаясь в глубине джунглей, он познает священные тайны: мифы о богах и происхождении мира, истинные имена богов, назначение и происхождение ритуального инструментария, используемого во время церемоний посвящения *(bull-roarers,* кремневые ножи для обряда обрезания и т.п.). Посвящение равноценно духовному возмужанию; оглядываясь на всю религиозную историю человечества, мы постоянно встречаем эту идею: посвященный, тот, кто узнал тайны, т. е. *тот, кто знает.*

---

[18] Обо всем этом смотри подробнее: M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères,* pp. 254 sq; id. *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation* (Gallimard, 1959).

Церемония повсюду начинается с того, что неофита забирают из семьи и уводят в глушь леса. Уже в этом присутствует символ Смерти: лес, джунгли, мрак символизируют «потусторонность», «Ад». У некоторых народов считается, что за кандидатами в посвящение приходит тигр и уносит их на спине в джунгли: зверь олицетворяет мифического Предка, Хозяина посвящения, который отправляет юношей в ад. У других народов бытует поверье, что неофит поглощается чудовищем, в брюхе которого царит космическая ночь — зачаточный мир как в плане космическом, так и в плане человеческой жизни. Во многих районах в глухих джунглях возводят специальную хижину для посвящения. В ней юные кандидаты проходят часть испытаний и обучаются секретным традициям племени. Таким образом, посвятительная хижина символизирует утробу матери[19].

Смерть неофита означает возврат в эмбриональное состояние не только в смысле физиологическом, но и космологическом; зародышное состояние равноценно временному возврату к состоянию доформенному, докосмическому.

Другие ритуалы высвечивают символизм посвятительной смерти. У некоторых народов кандидатов кладут в свежевырытые могилы, или закапывают в землю, или заваливают сухими ветвями. Юноши лежат недвижимо, подобно мертвым. Иногда их натирают белым порошком, чтобы сделать похожими на привидения. Неофиты, впрочем, и имитируют поведение привидений: они не дотрагиваются до пищи руками, а хватают ее непосредственно зубами — считается, что именно таким образом едят души умерших. И наконец, пытки, которым они подвергаются, кроме всего прочего имеют и следующие значения: мучая и калеча неофита, соплеменники считают, что его режут на части, мучают, варят и жарят демоны — хозяева посвящения, т. е. мифические Предки. Физические страдания, причиняемые неофиту, как бы приводят его к положению того, кого «пожирал» демон-зверь, разрывал зубами на куски и переваривал в своем брюхе монстр посвящения. Нанесение увечий (вырывание зубов, отрубание пальцев и т. п.) также заряжено символизмом смерти. Большинство увечий связано с лунными божествами. Ведь Луна периодически исчезает, умирает, чтобы возродиться через три дня. Лунный символизм подчеркивает, что смерть — это первейшее условие всякого мистического возрождения.

Кроме специфических операций, таких, как обрезание и субинцизия* и нанесение увечий посвящения, существуют и другие внешние знаки смерти и воскрешения: татуировка и скарификация*.

---

[19] R. Thurnwald, «Primitive Initiations- und Wiedergeburtsriten» (*Eranos-Jahrbuch*, VII, 1940, pp. 321 — 398), p. 393.

Что касается символизма мистического возрождения, то он предстает в самых разнообразных формах. Кандидаты получают новые имена, которые становятся их настоящими именами. У некоторых племен считается, что после посвящения молодые люди забывают все из их прошлой жизни. Сразу же после посвящения их кормят, как маленьких детей, водят за руку и обучают, как нужно себя вести. Обычно, пока они содержатся в глубине джунглей, их обучают новому языку или, по крайней мере, новым секретным словам, которые доступны только посвященным. Как мы видим, с посвящением все начинается заново. Иногда символизм второго рождения выражается в конкретных жестах. У некоторых народов банту процедуре обрезания предшествует церемония, известная под названием «новое рождение»[20]. Отец мальчика приносит в жертву барана и через три дня завертывает ребенка в оболочку желудка, а затем в шкуру животного. Но прежде чем его завернут, ребенок должен подняться в кровати и кричать, как новорожденный. Затем три дня он остается запеленутым в шкуру. У того же народа умерших хоронят в специфической мифической позе, завернутыми в шкуру барана. Ритуальное надевание шкуры животного отмечается, впрочем, и в высокоразвитых цивилизациях (Индия, Древний Египет).

В сценариях инициаций символизм рождения почти всегда соседствует с символизмом Смерти. В контексте посвящения смерть означает преодоление мирского, неосвященного состояния, свойственного естественному человеку, не знающему священного, слепому к Разуму. Таинство посвящения шаг за шагом приоткрывает перед неофитом истинные изменения существования, вводя его в мир священного и обязывая взять на себя ответственность быть человеком. Подчеркнем следующий важный, на наш взгляд, факт: в первобытных обществах доступ к духовности передается символизмом Смерти и нового рождения.

## *Братства мужчин и тайные общества женщин*

Обряды вступления в общества мужчин применяют те же испытания и разворачиваются по тем же сценариям,

---

[20] M. Canney, «The Skin of Rebirth» (*Man*, juillet 1939, n 91), pp. 104 — 105.

что и инициации. Однако, как мы уже отмечали, принадлежность к мужским братствам предполагает некоторый отбор: не все, кто выдержал инициацию по случаю достижения половой зрелости, становятся членами тайных обществ, хотя стремятся к этому все[21].

Приведем лишь один пример: у африканских племен мандиа и банда есть секретное общество, известное под названием Нгакола (Ngakola). Миф, рассказываемый неофитам, повествует о чудовище Нгаколе, который якобы был способен пожирать людей, а затем отрыгивать их обновленными. В соответствии с этим мифом неофита заводят в хижину, символизирующую тело чудовища. Там он слышит мрачный голос Нгаколы; его секут плетьми и мучают, говоря при этом, что он «входит в чрево Нгаколы», что его пожирает чудовище. После того как неофит подвергнут и другим испытаниям, ему объявляют, что наконец чудовище возвращает его[22].

Обнаруживаемый здесь символизм смерти в чреве чудовища играет чрезвычайно важную роль в посвящениях по достижении половой зрелости. Подчеркнем еще раз, что обряды посвящения в какое-либо тайное братство соответствуют во всех деталях инициациям по достижении половой зрелости: затворничество, пытки, посвятительные испытания, смерть и воскресение, наречение новыми именами, обучение тайному языку и т.п.

Существуют и женские посвящения. Не следует полагать, что в инициациях и таинствах, предназначенных для женщин, мы найдем тот же символизм, или, точнее, те же символические выражения, что и в мужских посвящениях и братствах. Однако один общий элемент обнаруживается весьма легко: в основе всех этих обрядов и таинств лежит глубокий религиозный опыт. Стержнем обрядов посвящения как по случаю достижения девушкой половой зрелости, так и при вступлении в тайное общество женщин (*Weiberbund*) является доступ *к священному*, которое заключено в самом состоянии — быть женщиной.

Посвящение осуществляется с наступлением первой менструации. Этот физиологический симптом является сигналом, по которому девушку вырывают из привычного ей мира; ее немедленно изолируют от общества. Девушку либо заточают в специальную хижину, либо уводят в джунгли, либо помещают в темный угол жилища. Она

---

[21] Ср.: H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde* (Berlin 1902); O. Höfler, *Geheimmbunde der Germanen*, I (Francfort-sur-le-Main, 1934); R. Wolfram, *Schwerttanz und Männerbund*, I — III (Cassel, 1936 sq.; W. E. Peuckert, *Geheinkulte* (Heiddberg, 1951).

[22] E. Andersson, *Contribution a l'ethnographie des Kuta*, I (Uppsala, 1953), pp. 264 sq.

принимает особую весьма неудобную позу и старается избегать солнечных лучей; никто не должен к ней прикасаться. Девушка одевается в специальную одежду либо имеет особый знак, цвет которого специально назначается ей; она должна питаться сырыми продуктами.

Изоляция и заточение в темную хижину в джунглях напоминают нам символизм смерти при посвящении мальчиков, которых также уводили в лес и помещали в шалаши. Отличие состоит в том, что с девушками эта процедура проводится сразу же после первой менструации, т. е. индивидуально, а с юношами — коллективно. Различие объясняется физиологическими особенностями и означает для девушек конец детства. Однако из девушек нередко образуются группы, и тогда их посвящения проводятся коллективно под руководством старух-воспитательниц. Что касается *Weiberbünde*[*], то они всегда связаны с таинством рождения и плодовитости. Таинство родов, т.е. познание женщиной того, что *она является творцом жизни*, представляет собой религиозный опыт, который невозможно передать в терминах опыта мужского. Отсюда понятно, почему роды сопровождались тайными женскими обрядами и превращались иногда в настоящие мистерии. Следы таких мистерий сохранились еще даже в Европе[23].

Как и у мужчин, мы встречаем у женщин различные и многообразные формы ассоциаций, где секреты и тайны последовательно возрастают. Сначала происходят общие посвящения, через которые должна пройти каждая девочка, каждая невеста, затем возникают *Weiberbünde*. И наконец образуются женские тайные ассоциации, подобные тем, что существуют в Африке, так называемые группы Ménades, образовавшиеся в период античности. Известно, что женские тайные общества существовали очень долго.

## *Смерть и посвящение*

Символизм и ритуалы, имитирующие пожирание человека чудовищем, занимают значительное место как в посвящениях, так и в героических мифах, а также в мифах о Смерти. Символизм возврата в утробу всегда имеет космологическую значимость. Символически весь мир вместе с неофитом возвращается в космическую Ночь, чтобы быть сотворенным заново, т.е. чтобы возродиться. Как мы уже отмечали (см. гл. II), космологические мифы

[23] Ср.: R. Wolfram, «Weiberbünde» (*Zeitschrift für Volkskunde*, 42, 1933, pp. 143 sq).

рассказываются в терапевтических целях. Чтобы вылечить больного, нужно заставить его *родиться заново*, а архетипической моделью рождения является космогония. Нужно сокрушить сотворенное во Времени и вернуться к тому мигу зари, который предшествовал Сотворению; в человеческом плане можно сказать, что человек должен вернуться к «чистому листу» бытия, к абсолютному началу, когда ничто еще не было замарано, ничто не испорчено.

Влезть в чрево чудовища, быть символически «проглоченным» или заточенным в посвятительную хижину — все это равноценно возврату к бесформенной первичности, к космической ночи. Выбраться из чрева, из темной хижины или посвятительной «могилы» значит повторить примерное возвращение к стадии Хаоса, чтобы вновь оказалась возможной космогония, иначе говоря, чтобы подготовить новое рождение. Возврат к Хаосу бывал иногда почти буквальным; например, в случаях посвятительных болезней будущих шаманов, которые нередко расценивались как настоящие умопомешательства. В самом деле, в этих случаях отмечался полный душевный кризис, приводивший иногда к разрушению личности[24]. «Психический хаос» — это знак того, что человек находится в состоянии «разложения» и что вот-вот должна возникнуть новая личность.

Можно понять, почему одна и та же схема посвящения — страдания, смерть, воскресение (воз-рождение) — обнаруживается во всех мистериях, как в обрядах по случаю достижения половой зрелости, так и в церемонии посвящения в члены тайных обществ, почему тот же сценарий открывается нам в потрясающих интимных опытах, предшествующих признанию у того или иного человека мистического дара (у первобытных людей «посвятительские болезни» будущих шаманов). Человек первобытных обществ стремился победить смерть превращением ее *в обряд перехода*. Иначе говоря, для первобытных людей умирание происходит в *чем-то совсем не главном;* человек умирает в основном для мирской жизни. Короче говоря, смерть начинает восприниматься как высшее посвящение, как начало нового духовного существования. Более того, зарождение, смерть и воскресение (воз-рождение) понимались как три момента одного таинства, и все духовные усилия древнего человека были направлены на то, чтобы показать, что между этими моментами не должно быть разрыва. Нельзя *остановиться* в одном из этих трех моментов. Движение, воспроизведение продолжаются бесконечно. И человек неустанно повторяет акт космогонии; только это приносит ему уверенность, что он действительно что-то делает, например ребенка или дом, или

---

[24] Ср.: M. Eliade, *Le Chamanisme*, p. 36 sq.

готовится к духовной миссии. Вот почему в обрядах посвящения мы всегда обнаруживаем космогоническую значимость.

## *«Второе рождение» и рождение духовное*

Сценарий посвящения, т. е. смерть для мирской жизни и последующее воз-рождение в священном мире, в мире богов, играет существенную роль и в развитых религиях. Одним из самых известных является пример индийской жертвы, цель которой — достичь Неба после смерти, пребывать у богов или приобрести свойство бога (*devâtma*). Иначе говоря, посредством жертвоприношения «выковывается» сверхчеловеческое положение, т.е. цель этого акта аналогична цели древнего посвящения. Однако человек, приносящий жертву, должен быть предварительно освящен святыми отцами, и эта процедура (*dîkshâ*) включает символизм посвящения, напоминающий по своей структуре родовспоможение. Собственно говоря, diksha ритуально превращает человека, приносящего жертву, в эмбрион и затем заставляет его родиться второй раз.

В различных текстах мы находим описание систем таких уподоблений, благодаря которым приносящий жертву подвергается *regressus ad uterum**, за которым следует новое рождение[25]. Вот, например, что пишет по этому поводу *Aitareya — Brâhmana* (I, 3): «Священники обращают в зародыш того, кому дают посвящение (*dîkshâ*): его опрыскивают водой. Вода — это мужское семя... Затем его помещают в специальный сарай. Сарай — это матка, производящая *diksha*, таким образом, его вводят в матку, необходимую для развития плода. На него набрасывают одежду. Одежда — это амнион* (плодная оболочка). А поверх одежды — шкуру черной антилопы: в самом деле, хорион* находится поверх плодной оболочки. У человека сжаты кулаки: ведь у зародыша в чреве всегда сжаты кулачки, ребенок тоже рождается со сжатыми кулачками[26]... Человек сбрасывает с себя шкуру антилопы, прежде чем вступить в купель: и поэтому плод, появляясь на свет, освобождается от хориона. Но он не снимает одежду, поэтому ребенок рождается в плотном пузыре».

---

[25] Ср.: Silvain Lévi, *La Doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas* (Paris, 1898), pp. 104 sq.; H. Lommel, *Wiedergeburt aus embryonalen Zustand in der Symbolik des altindichen Rituals* (in C. Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung*, pp. 107 — 130).

[26] О космологическом символизме сжатых кулаков см.: C. Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung*, pp. 96 sq., *et passim*.

Святое познание, а отсюда и мудрость понимаются как плоды некого посвящения, и показательно то, что акушерский символизм, связанный с пробуждением высшего сознания, обнаруживается не только в древней Индии, но и в Греции. Не без оснований Сократ сравнивал себя с повивальной бабкой: он помогал человеку родиться в осознании самого себя, он принимал роды «нового человека». Тот же символизм мы встречаем и в буддизме: монах отказывался от своего имени и становился «сыном Будды» (sakya-putto), так как был «рожден среди святых» (arija). Как говорил о себе Кассапа: «Истинный сын Святого, рожденный его ртом от *dhamma* (учение), облеченный в форму согласно *dhamma*» и т. п. (*Samyutta Nikaya*, II, 221).

Это рождение при посвящении предполагало смерть в мирском существовании. Данная схема сохранилась как в индуизме, так и в буддизме. Йог умирает в этой жизни, чтобы возродиться в новом способе существования, который наступает подобно разрешению от бремени. Будда обучал, какими путями и способами можно умереть для мирской жизни, т.е. жизни рабской и невежественной, чтобы возродиться в свободе, блаженстве и безграничии нирваны (*nirvana*). Индийская терминология возрождения при посвящении упоминает иногда о древнем символизме «нового тела», которое обретает неофит благодаря посвящению. Сам Будда провозглашает: «Я указал моим ученикам средства, с помощью которых они смогут создать из этого тела (состоящего из четырех элементов и подверженного разрушению) новое тело интеллектуальной субстанции, способное вознестись в высшие сферы (*abhinindriyam*)»[27].

Символизм второго рождения или родов как пути к духовности был заимствован александрийским иудаизмом и христианством и наполнен в них новыми значениями. Филон широко использует тему родов, говоря о рождении, о новой высшей жизни, о жизни духа (см., напр.: Abraham, XX, 99). В свою очередь святой Павел говорит о «духовном сыне», о сыновьях, которых он произвел верой: «Титу, истинному сыну по общей вере» (Послание к Титу, I, 4). «Прошу тебя о сыне моем Онисиме, которого родил я в узах моих» (Послание к Филимону, 10).

Нет смысла подчеркивать различия между «сыновьями», которых «порождал» святой Павел в вере, «сыновьями Будды», теми, кого «родил» Сократ, или «новорожденными» в первобытных посвящениях. Эти различия очевидны. Неофита первобытного общества «убивала» и «возрождала» сама сила обряда; эта же сила превращала в зародыш индуса, приносившего жертву. Будда, напротив, «порож-

---

[27] *Majjhima-Nikâya*, II, 17; ср. также: M. Eliade, *Le Yoga. Imorttalité et Libertbé*, pp. 172 sq.

дал» через «рот», т. е. через передачу своего учения (*dhamma*); и именно благодаря высшему знанию, сообщенному посредством dhamma, ученик рождался к новой жизни, способной вывести его к порогу Нирваны. Сократ утверждал, что действует лишь как повивальная бабка: он помогал «родить» нового человека, которого каждый носит в глубине своего «я». Иная ситуация у святого Павла: тот «порождал» «духовных сыновей» через свою веру, т.е. благодаря таинству, основанному самим Христом.

От одной религии к другой, от одной доктрины или теории к другой древнейшая тема второго рождения обогащалась новыми значениями, иногда полностью изменяя содержание опыта. Однако всегда сохранялся один общий и неизменный элемент, который можно сформулировать следующим образом: *доступ к духовной жизни всегда предполагает смерть для мирской жизни, за которой следует новое рождение.*

## *Священное и мирское в современном мире*

Мы подробно рассмотрели посвящение и обряды перехода, однако не следует полагать, что мы полностью исчерпали эту тему; напротив, мы отчетливо сознаем, что смогли осветить здесь лишь некоторые наиболее существенные ее аспекты. И тем не менее несколько длинные рассуждения о посвящении вынудили нас обойти молчанием целую серию социорелигиозных ситуаций, представляющих значительный интерес для понимания того, кто такой *homo religiosus*. Так, мы не говорили о Государе, шамане, священнике, воине и т.п. Иначе говоря, эта небольшая книга умышленно поверхностна и неполна: она — лишь беглое введение к огромной теме.

Именно к огромной, так как представляет интерес не только для историка религий, этнографа, социолога, но и историка, психолога и философа. Узнать о том, какие ситуации возлагает на себя религиозный человек, проникнуть в его духовный мир — означает продвинуть вперед общие знания о человеке. Правда, большинство ситуаций, которые возлагает на себя религиозный человек первобытных обществ и древних цивилизаций, уже давно пройдены в Истории. Но они не исчезли, не оставив следа: они способствовали тому, что сегодня мы именно такие, какие есть, следовательно, они составляют часть нашей собственной истории.

Как мы уже неоднократно повторяли, религиозный человек принимает для себя специфический способ существования в мире, и, несмотря на значительное разнообразие историко-религиозных

форм, этот специфический способ всегда узнаваем. Независимо от исторического контекста, в котором пребывает *homo religiosus*, он всегда верит, что существует абсолютная реальность, *священное*, которое не только возвышается над этим миром, но и проявляется в нем и делает его реальным. Он верит, что жизнь имеет священные истоки и что человеческое существование реализует все ее потенциальные возможности в той мере, в какой оно является религиозным, т.е. участвует в реальном. Боги сотворили человека и Мир, Герои-основатели цивилизаций завершили Творение, а история всех этих божественных и полубожественных деяний заключена в мифах. Воспроизводя в современной жизни событие священной истории, повторяя божественные деяния, человек располагается и удерживается рядом с богами, т. е. в реальном и значащем.

Легко заметить все то, что отделяет этот способ существования от способа существования нерелигиозного человека. Основное отличие состоит в том, что нерелигиозный человек отрицает возвышенное, соглашается с относительностью «реального»; случается даже, что он сомневается в смысле существования. И в великих культурах прошлого тоже находились нерелигиозные люди, и нет ничего невозможного в том, что такие люди существовали даже на самых древних уровнях развития цивилизации, хотя пока этому не найдено документальных подтверждений. Но лишь в современных западных обществах нерелигиозный человек вступил в стадию полного расцвета. Современный нерелигиозный человек принимает для себя новую ситуацию существования: он считает себя единственным субъектом и объектом Истории и отрицает всякое обращение к Всевышнему. Иначе говоря, он не признает никакой модели человечества, выходящей за рамки того положения человека, какое может быть выведено из анализа различных исторических ситуаций. Человек формирует себя сам, причем тем больше, чем больше удаляется он от священного, чем полнее десакрализует мир. Священное — это главное препятствие на пути к его свободе. Он станет самим собой лишь тогда, когда вытравит из себя все мистическое. И он станет действительно свободным лишь тогда, когда убьет последнего бога.

Мы не намерены оспаривать здесь эту философскую концепцию, ограничимся лишь констатацией того, что в конечном счете современный нерелигиозный человек принимает для себя трагическую ситуацию и что его выбор способа бытия не лишен величия. Однако нерелигиозный человек происходит от *homo religiosus*, и хочет он того или нет, он — его творение, он создан благодаря ситуациям, которые принимали для себя его предки. В общем — он продукт процесса обмирщения. Подобно тому, как «Природа» стала результатом последовательного разрушения священности Космоса, творения Богов, мирской человек есть результат разрушения свя-

щенности человеческого существования. Это предполагает, что нерелигиозный человек сформировался в противопоставлении своему предшественнику, стремясь «вытравить» из себя всякую религиозность, всякие сверхчеловеческие значимости. Он осознает себя самим собой в той мере, в какой ему удается «освободиться», «очиститься» от «предрассудков» своих предков. Иначе говоря, мирской человек, желает он того или нет, несет на себе печать поведения религиозного человека, из которой выхолощена, однако, религиозная значимость. Чтобы он ни делал, он — наследник своих предков. Он не может полностью сокрушить свое прошлое, так как сам является его продуктом. Он весь состоит из серии отрицаний и отказов, но его все еще преследуют реальности, от которых он отрекся. Чтобы построить собственный мир, он разрушил святость мира, в котором жили его предки; чтобы достичь этого, он должен был пойти наперекор поведению, принятому до него, он постоянно отрицает это поведение, но оно готово проявиться в той или иной форме из самых сокровенных глубин его души.

Как мы уже отмечали, нерелигиозный человек *в чистом виде* представляет собой довольно редкий феномен даже в самых обмирщенных современных обществах. Большинство «неверующих» ведут себя еще религиозно, хотя сами и не осознают этого. И речь не идет только о множестве «пережитков» и «табу» у современного человека; все они имеют магико-религиозную структуру и происхождение. Но современный человек, чувствующий и объявляющий себя неверующим, обладает всей скрытой мифологией, а также множеством деградировавших обрядов. Как мы уже отмечали, празднества по случаю Нового Года или переезд в новый дом, даже имеющие светский характер, заключают в себе структуру обряда обновления. То же относится и к празднествам по случаю бракосочетания, рождения ребенка, получения новой должности, выхода на новую ступень социальной иерархии и т.п.

Понадобилась бы целая отдельная книга, чтобы описать мифы современного человека, скрытую мифологию в милых его сердцу зрелищах, в книгах, что он читает. Кино, эта «фабрика снов», заимствует и эксплуатирует бесчисленные мифологические мотивы: борьба Героя с Чудовищем, битвы и посвятительные испытания, примерные образы и картины («Девушка», «Герой», «Райский пейзаж», «Ад» и т.п.). Даже чтение выполняет мифологическую функцию: не только потому, что оно заменяет пересказывание мифов, имевшее место в древних обществах, а также устный фольклор, сохранившийся до наших дней в сельских общинах Европы, но прежде всего потому, что, подобно мифу, позволяет человеку «выйти из Времени». «Убиваем» ли мы время, читая детективный роман, погружаемся ли в иные временные измерения, представленные в любом романе, мы благода-

ря чтению вырываемся из нашего собственного течения времени, переносимся в другие ритмы, переживаем другую «историю».

Подавляющее большинство «неверующих», прямо говоря, не свободны от религиозного поведения, теологии и мифологии. Иногда они завалены ворохом магико-религиозных представлений, искаженных до карикатурного состояния, а потому и плохо узнаваемых. Процесс разрушения святости человеческого бытия не раз приводил к возникновению гибридных форм дешевой магии с обезьяньей религией. Мы не думаем о бесчисленных «микрорелигиях», которыми кишат все современные города, о церквах, о сектах, о псевдооккультных, неоспиритуалистических или так называемых «герметичных» школах, хотя все эти явления относятся к сфере религии, даже если почти во всех случаях речь идет о нелепых разновидностях псевдоморфоза. Мы не намекали также на различные политические течения и социальные пророчества, хотя легко обнаруживается их мифологическая структура и религиозный фанатизм. Чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить мифологическую структуру коммунизма и его эсхатологический смысл. Маркс заимствует и развивает один из самых великих эсхатологических мифов азиатско-средиземноморского региона, а именно: искупительную роль Иисуса Христа («избранник», «помазанник», «невинный», «посланец»; ср. в наши дни — пролетариат), чьи страдания были призваны изменить онтологический статус мира. В самом деле, бесклассовое общество Маркса и постепенное исчезновение исторических антагонизмов точно повторяют миф о Золотом Веке, который, согласно многим традиционным верованиям, знаменует начало и конец Истории. Маркс обогатил этот древний миф всей мессианской идеологией иудео-христианства: с одной стороны, это роль проповедника, приписываемая пролетариату, и его избавительная миссия, с другой — последняя борьба Добра и Зла, в которой без труда узнается апокалиптический конфликт Христа с Антихристом, и окончательная победа Добра. Знаменательно также и то, что Маркс разделяет эсхатологическую* надежду иудео-христианства об *абсолютном конце Истории.* Он отличается в этом от других философов-историцистов (например, от Кроче и Ортеги-и-Гасета), для которых антагонизмы в Истории неотделимы от сущности человека и никогда не смогут быть полностью устранены. Но не только в «микрорелигиях» и в политических мистификациях обнаруживается замаскированное и деформированное религиозное поведение: оно проявляется также в некоторых движениях, чистосердечно объявляющих себя светскими, более того, иногда даже антирелигиозными. Так, в идеологиях нудизма или движения за абсолютную сексуальную свободу можно обнаружить следы «ностальгии по Раю», стремление вновь обрести райскую жизнь, ту, что была до изгнания

человека на Землю, когда не существовало греха и не было разрыва между блаженствами тела и души.

Интересно отметить также, насколько устойчивы сценарии инициаций во многих поступках и действиях современного нерелигиозного человека. Оставим в стороне ситуации, в которых еще сохранился, пусть и в деформированном виде, какой-то тип посвящения, например войну, и в первую очередь одиночные бои (особенно воздушные дуэли), подвиги, предполагающие «испытания», сравнимые с традиционными военными посвящениями, даже если современные воины и отдают себе отчет в глубокой значимости этих «испытаний» и не извлекают никакой пользы из посвятительской ценности. Но даже некоторые вполне современные методы, такие, как психоанализ, сохраняют еще посвятительскую канву. Пациенту предлагается погрузиться как можно глубже в самого себя и пережить свое прошлое, вновь пережить события, ставшие причиной заболевания. С формальной точки зрения эта опасная операция напоминает погружение в «Ад» к ларвам во время посвящения и бои с «чудовищами». Подобно тому, как посвящаемый должен выйти с победой из этих испытаний, «умереть» и «воскреснуть», чтобы достичь вполне ответственного и открытого к духовным ценностям существования, современный пациент психоаналитиков должен преодолеть собственное «бессознательное», где кишат ларвы и чудовища, чтобы обрести здоровье, психологическую целостность и мир культурных ценностей.

Посвящение настолько тесно связано со способом человеческого бытия, что значительное число поступков и действий, совершаемых современным человеком, все еще повторяет сценарии посвящения. Неоднократно «борьба с жизнью», «испытания» и «трудности», выпадающие на долю каждого в его творческой или профессиональной жизни, воспроизводят в некотором смысле посвятительные испытания. Ведь именно «ударами», «страданиями», «пытками» морального или даже физического свойства, молодой человек «испытывает» себя, познает свои возможности, осознает свои силы и, наконец, становится самим собой, духовно взрослым, способным к созиданию (речь идет, разумеется, о духовности в современном смысле слова). Ведь вся человеческая жизнь представляет собой последовательную цепь испытаний, многократно повторяющийся опыт «смерти» и «воскресения». Вот почему в религиозном понимании существование основано на посвящении; более того, можно даже сказать, что само человеческое существование в той мере, в какой оно реализуется, есть посвящение.

Таким образом, большинство «неверующих» живут под влиянием псевдорелигий и деформированных мифологий. И в этом нет ничего удивительного, так как мирской человек — потомок *homo religiosus;* он не может уничтожить свою собственную историю, т.е.

поступки своих религиозных предков, которые сделали его таким, каков он сегодня. Более того, значительная часть его жизнедеятельности осуществляется под воздействием импульсов, исходящих из самых сокровенных глубин его существа, из области, называемой бессознательным. Полностью рациональный человек — это абстракция; его нет в реальной жизни. Всякое человеческое существо характеризуется, с одной стороны, сознательной деятельностью, а с другой — иррациональным опытом. Однако по содержанию и структуре бессознательное обнаруживает удивительные аналогии с мифологическими образами и картинами. Мы не хотим сказать, что мифы — это «продукт» бессознательного, т.к. сама суть мифа в том, что он обнаруживается именно как миф и провозглашает, что нечто проявилось примерным образом. Миф является «продуктом» бессознательного ровно настолько, насколько Мадам Бовари есть «продукт» адюльтера.

Напротив, содержание и структура бессознательного являются результатом бытийных ситуаций, имевших место в незапамятные времена, особенно критических ситуаций. Именно поэтому бессознательное обладает некой религиозной аурой. Всякий кризис бытия каждый раз ставит под сомнение как реальность Мира, так и присутствие человека в Мире: в общем, кризис бытия имеет «религиозный» характер, так как на древнем уровне культуры *бытие* отождествляется со *священным*. Как мы уже видели, в основе Мира лежит опыт познания священного, и даже самая примитивная религия — это прежде всего онтология. Иначе говоря, поскольку бессознательное является результатом бесчисленных опытов познания бытия, оно не может не походить на различные религиозные вселенные. Ведь религия — это пример разрешения всякого кризиса бытия, и не только потому, что она предполагает бесконечную повторяемость, но еще и потому, что она будто бы имеет истоки в высшем мире и, следовательно, расценивается как откровение, ниспосланное из *другого*, сверхчеловеческого мира. Религиозное решение не только способно разрешить кризис, оно делает существование «открытым» к особым ценностям, непреходящим и всеобщим, позволяющим человеку подняться над личными жизненными проблемами и в конечном итоге войти в мир духовного.

Мы не можем подробно рассмотреть здесь все последствия этой связи между содержанием и структурой бессознательного с одной стороны и религиозными ценностями с другой. Нам нужно было лишь наметить эту связь, чтобы показать, в каком смысле можно говорить о том, что даже искренне неверующий человек в самой сокровенной глубине своего существа приемлет религиозно значимое поведение. Но «частные мифологии» современного человека, его сновидения, мечтания, видения и т.п. не способны подняться до мифов и достичь

их онтологической значимости, так как они не являются достоянием *общего человека* и не преобразуют частную ситуацию в примерную. То же самое можно сказать и о беспокойствах современного человека. Опыт, получаемый им из сновидений или видений, хоть и является «религиозным» с формальной точки зрения, не образует Weltanschauung, как у *homo religiosus*, и не составляет основу поведения. Всего лишь один пример позволит нам лучше понять различия между этими двумя категориями опытов. Бессознательная деятельность современного человека без конца предоставляет ему бесчисленное множество символов, и каждый из них несет какое-то послание, сообщает о какой-то миссии, которую предстоит выполнить, чтобы обеспечить равновесие психики или ее восстановление. Как мы видели, символ не только делает Мир «открытым», но и помогает религиозному человеку достичь универсальных ценностей. Именно благодаря символам человек поднимается над частной ситуацией и «открывает» для себя общее и универсальное. Символы пробуждают индивидуальный опыт и переводят его в ранг духовных актов, в область метафизического познания Мира. Созерцая любое дерево — символ Древа Мира и образ Космической жизни,— человек досовременных обществ был способен выйти к высшей духовности: понимая значения символа, *он мог приобщиться к жизни во всеобщем.* Благодаря религии и заключенной в ней идеологии, человек мог воспользоваться своим индивидуальным опытом и открыть для себя всеобщее. Образ Дерева достаточно часто еще возникает в мире воображения современного неверующего человека, он представляет собой шифрограмму его внутреннего мира, драмы, разыгрывающейся в его бессознательном, затрагивающей всю его психологическую жизнь в целом и происходящей из его собственного опыта. Однако Дерево как символ не пробуждает полностью сознание человека и не делает его «открытым» к всеобщему: нельзя сказать, что оно полностью выполняет свою функцию. Оно лишь отчасти «вызволяет» *человека* из той ситуации, в которой он находится, позволяет ему, например, погасить внутренний кризис и вновь обрести утраченное на какое-то время душевное равновесие. Но оно не возвышает его до уровня духовности и не может открыть ему какую-либо структуру реального.

Как нам представляется, этого примера достаточно для того, чтобы показать, каким образом деятельность бессознательного подпитывает неверующего человека современных обществ, помогает ему, не подводя его, однако, к собственно религиозному видению и познанию мира. Бессознательное предлагает решение проблем его собственного бытия и в этом смысле выполняет функцию религии, ведь прежде чем сделать существование способным к созданию ценностей, религия обеспечивает его целостность. В некотором смысле даже можно утверждать, что и у тех наших современников, которые

объявляют себя неверующими, религия и мифология «скрыты» в глубине подсознания. Это означает также, что возможность вновь приобщиться к религиозному опыту жизни все еще жива в недрах их «Я». Если подойти к этому явлению с позиций иудео-христианства, то можно также сказать, что отказ от религии равноценен новому «падению» человека, что неверующий человек утратил способность сознательно жить в религии, т. е. понимать и разделять ее. Но в глубине своего существа человек все еще хранит Память о ней, точно так же, как и после первого «падения». Его предок, первый человек Адам, даже духовно ослепленный, все же сохранил в себе разум, позволивший ему отыскать следы Бога, а они видны в этом Мире. После первого «падения» религиозность опустилась до уровня разорванного сознания, после второго она упала еще ниже, в бездны бессознательного; она была «забыта». Этим завершаются размышления историка религий. Этим открывается проблематика философов, психологов, а также теологов.

homo religiosus — *лат.* религиозный (верующий) человек.— *13.*

*Секуляризация* (*позднелат.* saecularis — мирской, светский) здесь: освобождение общественного и индивидуального сознания от влияния религии.— *14.*

coincidentia oppositorum — *лат.* совпадение противоположностей.— *14.*

*Космос* (*греч.* kosmos) — мир как структурно организованное и упорядоченное целое, противоположность беспорядочной рассеянности, бесформенности.— *15.*

das Heilige — *нем.* святое, священное.— *16.*

*Эразм* — Эразм Роттердамский (1469 — 1536), ученый-гуманист, писатель, богослов эпохи Возрождения.— *16.*

mysterium tremendum — *лат.* страшная тайна.— *16.*

majestas — *лат.* святость.— *16.*

mysterium fascinans — *лат.* завораживающая тайна.— *16.*

ganz andere — *нем.* совершенно иное, другое.— *16.*

*Авраам* — мифический родоначальник евреев, в библейской мифологии отец Исаака.— *16.*

tremendum — *лат.* страшный, ужасный.— *16.*

Иерофания (от *греч.* hiero священный + phanie проявление) — проявление священного.— *17.*

*Месопотамия* (Двуречье) — область в среднем и нижнем течении рек Тигр и Евфрат (в Западной Азии). Один из древнейших очагов цивилизации.— *20.*

*Квакиутли* — индейское племя в Канаде численностью около 4,5 тыс. человек.— *20.*

*Тайлор* (Taylor) Эдуард Бернетт (1832 — 1917) — английский этнограф, исследователь первобытной культуры, историк религий, автор анимистической теории происхождения религии.— *20.*

*Фрэзер* (Frazer) Джеймс Джордж (1854 — 1941) — английский ученый, историк религий, этнограф.— *20.*

*Онтологический* — относящийся к онтологии, разделу философии, в котором исследуются всеобщие основы и принципы бытия, его структура и закономерности.— *22.*

*Хаос* (*греч.* chaos) — в греческой мифологии беспредельная первобытная масса, из которой образовалось впоследствии все существующее.— *23.*

*Десакрализация (фр.* desacralisation) — лишение мира священного характера, «обмирщение».— *23.*

*Крипторелигиозный* (*греч.* kryptos тайный, скрытный + *лат.* religio набожность, святыня, предмет культа) — *зд.* обусловленный скрытой, «внутренней» набожностью.— *24.*

*Теофания* (*греч.* theos бог + phanie проявление) — проявление бога.— *24.*

*Вавилон* — древний город в Месопотамии, столица государства Вавилонии (начало II тыс.— 539 г. до н. э.), располагавшегося на территории современного Ирака.— *24.*

*Харран* (Харан) — местность и город, лежавший на северо-восток от Месопотамии, между реками Евфратом и Хавором (недалеко от современного Дамаска).— *25.*

*Иаков* (Израиль) — родоначальник израильского народа, младший сын Исаака и Ревекки.— *25.*

*Вефиль* (дом Божий) — местность и город близ того места, где Иакову грезилась лестница в небо.— *25.*

evocatio — *лат.* вызов, вызывание, заклинание.— *26.*

*Ларва* — (*лат.* larva) злой дух, привидение.— *27.*

*Агни* — бог огня в ведической религии.— 27.

*Конкистадоры* (*исп.* concistador завоеватель) — испанские и португальские авантюристы, отправляющиеся в Америку после ее открытия с целью завоевания новых земель.— *28.*

*Ахилпа* — австралийское племя.— *29.*

*Арунта* (Arunta) — пустыня в Австралии; другое название — пустыня Симпсона.— *29.*

*Сотериологический* (*греч.* и *лат.* soter спаситель, избавитель) — спасительный, исцеляющий.— *29.*

*Космогонический* (*греч.* kosmogonie происхождение мира) — относящийся к религиозному или философскому учению о сотворении мира.— *30.*

Chronicum laurissence breve — документ эпохи Карла Великого.— *30.*

*Карл Великий* (Charlemagne) (742 — 814) — король франков с 786 г., с 800 г. император из династии Каролингов. Известен своими подвигами. Принял христианскую веру.— *30.*

Axis mundi — *лат.* ось (стержень) мира.— *30.*

*Неофит* (*греч.* neophytos) — новообращенный в религию.— *31.*

*Харабересаити* — гора, «блаженная обитель» в иранской мифологии.— *32.*

Imago mundi — *лат.* картина, образ мира.— 34.

*Флавий Иосиф* (Flavius Josephus) (37 — 100 гг. н. э.) — еврейский историк, автор "Истории Иудейской войны" и «Иудейских древностей».— *34.*

*Алгонкины* — группа индейских племен Северной Америки (обжибве, могикане, делавары, кри, монтанье, носкапи, чейены и др.). Численность около 200 тыс. человек.— *36.*

*Сиу* — группа индейских племен Северной Америки (дакота, ассинебейны, ансарока, оседиси и др.). Численность около 80 тыс. человек.— *36.*

mundus — *лат.* ров, отрытый вокруг участка, где возводится постройка.— *37.*

ный) — *37.*

Omphalos — *греч.* и *лат.* пуп.— *37.*

Orbis terrarum — *лат.* вся Земля, мир.— *37.*

*Ра* — бог Солнца в древнеегипетской мифологии. Почитался как царь и отец богов. Изображался в облике фараона.— *38.*

*Дарий* — царь государства Ахеменидов в 522 — 486 гг. до н.э. Государство Ахеменидов включало большинство стран Ближнего и Среднего Востока.— *38.*

*Навуходоносор* — царь Вавилонии в 605 — 562 гг. до н.э. Разрушил восставший Иерусалим, ликвидировал иудейское царство и увел в плен большое число жителей Иудеи.— *38.*

*Иеремия* — второй из так называемых больших пророков. Сын священника Хелкии из Анасоса. Пророческое служение Иеремии охватывало самый мрачный период истории иудейского государства. Предсказал падение Иудеи.— *38.*

*Соломон* — царь Израильско-Иудейского царства в 965 — 928 гг. до н.э. Славился мудростью. Автор сочинений «Притчи Соломона», «Екклизиаст», «Песнь песней», «Премудрости Соломона».— *38.*

*Яхве* (Иегова) — бог в иудаизме.— *38.*

Сома — в ведической религии и мифологии божество Луны.— 41.

*Индра* — в ведической религии наиболее почитаемое божество, царь богов, громовержец и владыка атмосферы.— *41.*

incipit vita nova — *лат.* начало новой жизни.— *42.*

*Гудеа* — правитель Лагаша (на территории современного Ирака) в XXII в. до н.э. Его правление отмечено строительством многих храмов и расцветом литературы и искусства.— 44.

in aeternum — *лат.* в бесконечное.— *45.*

in principio — *лат.* в начале.— *47.*

*Парменид* (родился ок. 515 г. до н.э.) — древнегреческий философ, основатель элейской школы. Провозглашал тождество сущего и мыслимого. Бытие для Парменида едино и неподвижно.— *48.*

gesta — *лат.* свершения.— *49.*

ab origine — *лат.* с самого возникновения.— *49.* ав ово

in illo tempore — *лат.* в те времена — *49.*

templum — *лат.* освященное место, святилище, храм.— *50.*

tempus — *лат.* время.— *50.*

ab initio — *лат.* с самого начала.— *51.* ав ово

*Дакота* — группа индейских племен в США. Около 30 тыс. человек. — *51.*

*Хетты* — народ, населявший центральную и северную часть древней Анатолии. В XVIII в. до н.э. основали в Малой Азии Хеттское царство. В период расцвета это государство соперничало с Египтом за первенство в Передней Азии. Распалось в XIII-XII вв. до н.э. Язык — хеттский. Ныне мертвый язык. Первый в истории индоевропейский язык с письменной фиксацией.— *53.*

*Рас-Шамра* — холм близ города Латакия (Сирия). Остатки многочисленных поселений (VII — I тыс. до н.э.), в том числе города Угарита.— *53.*

*Сатурналии* (*лат.* Saturnalia) — ежегодные празднества в декабре в честь Сатурна (бога посевов, покровителя земледелия) в Древнем Риме. Сопровождались карнавалом, во время которого не соблюдались сословные различия.— *54.*

in statu nascendi — *лат.* в стадии зарождения.— *55.*

illud tempus — *лат.* то (древнее) время.— *55.*

*Эпифания* (*лат.* epiphania) — праздник богоявления.— *55.*

*Фиджи* (Fijji) — острова в юго-западной части Тихого океана.— *56.*

*Наси* (нахи, мосо) — древнее тибето-бирманское племя, говорящее на языке наси (нахи). Сейчас на этом языке говорят около 250 тыс. чел.— *56.*

*Нага* — в индуистской мифологии сверхъестественные существа, могучие змеи, обитающие в подземном мире и океане.— *57.*

*Тотемический* — от тотем — «его род» — *на языке оджибво,* относящемся к семье алгонкинских языков индейцев Северной Америки. *Тотемизм* — комплекс верований и обрядов родового общества, связанных с представлениями о родстве между группами людей (обычно родами) и тотемами — видами животных и растений, иногда явлениями природы и неживыми предметами. Каждый род носил имя своего тотема. Тотемизм был распространен у всех народов мира. Его элементы сохранились во всех религиях.— *58.*

imitatio dei — лат. подражание богам.— *59.*

*Иерогамия* (*греч.* hieros священный + gamos брачный) — союз, заключенный между Богом и Богиней; мифический брак Неба и Земли.— *59.*

*Онтофания* (*греч.* ontos сущее и phanie проявление) — проявление сущего.— *65.*

*Кароки* — индейское племя, проживающее на территории штатов Аризона и Калифорния в США, а также частично в Мексике. Говорит на языке карок.— *65.*

*Антропофагия* (*греч.* antropos человек + phagien есть) — людоедство.— *68.*

ad infinitum — *лат.* до бесконечности.— *71.*

aeva — *лат.* мн. число от aevum век, эпоха, время, пора.— *72.*

*Самария* (евр. Шомрон) — древний город в Палестине, столица Израильского царства. Основан около 880 г. до н.э. В конце I века до н.э. переименован царем Иродом I в Себасту (ныне Себастия).— *73.*

*Маори* — народ, коренное население Новой Зеландии. Численность свыше 230 тыс. человек. Язык маорийский.— *76.*

*Акпафу* — народ, проживающий на территории Нигерии.— *76.*

*Огненная Земля* — архипелаг к югу от Магелланова пролива. Принадлежащий Чили и Аргентине.— *76.*

*Андаманцы* — коренное население Андаманских островов (Индия). Почти полностью истреблено колонизаторами. Сохранилось несколько десятков человек. Язык обособленный. Традиционные верования.— *76.*

*Йоруба* — народ, проживающий на западе и юго-западе Нигерии, а также в соседних районах Того и Бенина. Численность более 11 млн человек. Язык йоруба. — *77.*

*Невольничий берег.* — низменное побережье Гвинейского залива между устьями рек Нигер и Вольта. В XVI — XIX вв. был одним из главных районов работорговли в Африке. Ныне территория Бенина.— *77.*

*Самоеды (самодийцы)* (от самэ-емне — *на саамском языке* «земля саамов») — старое русское название саамских племен северной Руси. В современной литературе их называют самодийцами.— *77.*

*Коряки* — народ в Корякском автономном округе (Камчатка). Численность около 5,9 тыс. человек. Язык корякский.— *77.*

*Айны* — народ на острове Хоккайдо (Япония). Численность около 20 тыс. человек. Язык айнайский, бесписьменный.— *77.*

*Шумер* — древняя страна в Южном Двуречье (Юг современного Ирака). Населялась шумерами. Язык — шумерский, известен по клинописным текстам.— *77.*

*Перун* — бог грозы в славянско-русской мифологии.— *77.*

dei otiosi (мн. число от *лат.* deus otiosus) — отдыхающие, удалившиеся от дел Боги.— *78.*

*Демиург* (*греч.* demiurgos) — мастер, творец, в теологии Бог — творец Мира. — *78.*

*Гереро* — народ в Намибии и Анголе. Численность около 100 тыс. человек. Язык гереро. Традиционные верования.— *79.*

*Язык чи* (тви) — один из языков ква, распространен в центральной части Ганы вплоть до побережья.— *79.*

*Эве* — народ в Гане и Того. Численность около 2,5 млн человек. Язык эве. Традиционные верования.— *79.*

*Гирамо* — народ Африки. Говорит на языке гирамо. Традиционные верования.— *80.*

*Банту* — общее название народов Центральной и Южной Африки, говорящих на языках банту.— *80.*

*Негрилли* — африканские представители негрильской расы. Для них характерны очень низкий рост, сильное развитие третичного волосяного покрова. Живут в тропических лесах Экваториальной Африки.— *80.*

*Фанги* — группа народов, живущих в Камеруне и Габоне. Численность около 1,5 млн человек. Говорят на языке семьи банту. Традиционные верования.— *80.*

*Ораоны* — народ в Индии. Численность около 1,4 млн человек. Говорят на языке дравидийской группы. Исповедуют индуизм. Традиционные верования.— *80.*

*Астарта* — богиня плодородия, материнства и любви. В древнефиникийской мифологии олицетворение планеты Венера.— *81.*

*Баал* — древнее общесемитское божество плодородия, вод, войны. Почитался в Финикии, Палестине, Сирии, затем его культ распространился на Запад.— *81.*

*Трансцендентное* — запредельное; зд. потусторонность Бога.— *82.*

fons et origo — *лат.* первопричина, первооснова.— *83.*

*Люстрации* (*лат.* lustratio очищение путем жертвоприношения) — обряды, направленные против болезней и других бедствий.— *83.*

*Тертуллиан* Квинт Септиллий Флорсис (ок. 160 — после 220) — христианский теолог и писатель.— *84.*

antitypos — *греч.* антипод.— *85.*

*Юстин* — римский историк (II в. н.э.) — *85.*

Terra Mater — *лат.* Мать Земля.— *88.*

Tellus Mater — *лат.* Мать Земля.— *88.*

Kinderbrunnen — *нем.* источник, приносящий детей.— *89.*

Kinderteiche — *нем.* пруд, приносящий детей.— *89.*

Bubenquellen — *нем.* источник мальчиков.— *89.*

humi positio — *лат.* возложение на землю.— *90.*

*Демотическое* (*греч.* demotikos — народный) письмо — скорописная форма египетского письма, возникшая в VIII — VII вв. до н.э.— *90.*

genitrix — *лат.* родительница, мать, праматерь.— *92.*

*Гесиод* — первый известный по имени древнегреческий поэт (VIII — VII вв. до н.э.). Автор поэмы «Теология».— *92.*

*Дидона* — в античной мифологии сестра царя Тира, основательница Карфагена.— *93.*

*Эней* — в античной мифологии один из главных защитников Трои. Описан в «Энеиде» Вергилия.— *93.*

*Аннамский язык* — устаревшее название вьетнамского языка.— *97.*

*Тайпины* — участники крупнейшей крестьянской войны 1850 — 1864 гг. в Китае, создавшие в долине Янцзы «Небесное государство великого благоденствия» (кит. «Тайпин тяньго»).— *97.*

Weltanschauung — *нем.* мировоззрение.— *102.*

*Зороастризм* — религия, распространенная в древности и раннем средневековье в Средней Азии, Иране, Афганистане, Азербайджане и других странах. В настоящее время — у парсов в Индии и гебров в Иране. Названа по имени пророка Зороастра (*иранск.* Заратуштра). Священный канон — «Авеста».— *102.*

semen virile — *лат.* мужское семя.— *104.*

terra non arabilis quae fructum parturit — *лат.* непаханная земля, принесшая плод.— *104.*

hieros gamos — *греч.* божественный брачный союз.— *106.*

*Тантризм* — направление в буддизме и индуизме. Возникло в первые века н.э. Имеет тексты-тантры. В основе религиозно-философской концепции тантризма лежит идея о человеке-микрокосме и представление о некоем половом энергетическом начале.— *107.*

*Архат* — в буддизме существо, достигшее состояния наивысшего совершенства (аналогичного с нирваной).— *109.*

*Этрурия* — страна в I тыс. до н.э. на северо-западе Апеннинского полуострова. Создала развитую цивилизацию.— *112.*

post mortem — *лат.* после смерти.— *112.*

deus absconditus — *лат.* скрытый, невидимый бог.— *115.*

*Субинцизия* — ритуальное разрезание уретры мужского полового органа вдоль от начала до конца, распространенное у некоторых австралийских племен.— *118.*

*Скарификация* (*лат.* scarifico царапаю) — зд.: ритуальные нарезы на коже. — *118.*

*Weiberbünde* — *нем.* общества женщин.— *121.*

regressus ad uterum — *лат.* возвращение в чрево.— *123.*

*Амнион* (*греч.* amnion) — одна из зародышевых оболочек у пресмыкающихся, птиц, млекопитающих. Образует полость, заполненную жидкостью.— *123.*

*Хорион* (*греч.* chorion) — наружная зародышевая оболочка у пресмыкающихся, птиц, млекопитающих животных и человека. Покрыта ворсинками.— *123.*

*Эсхатологический* (*греч.* eschatos последний, конечный + logos слово, понятие, учение) — относящийся к религиозному учению о конечных судьбах мира и человечества.— *128.*

*Введение*

Caillois, R., *L'Homme et le sacré* (Paris, 1939; 2e ed. 1953).

Clemen C., *Die Religion en der Erde* (Munich, 1927).

Corce, M., et R. Mortier, *Histoire générale des religions*, I-V (Paris, 1944-1950).

Durkheim, E., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris, 1912).

Eliade, M., *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1949).

König, F., *Christus und die Religionen der Erde*, I-III (Fribourg-en-Brisgau, 1951).

Leeuw, G. Van der, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen, 1933: 2e ed., 1955); id., L'Homme primitif et la religion (Paris, 1940).

Lévy-Bruhl, L., *Le Sumaturel et la Nature dans la mentalite primitive* (Paris, 1931); id., La Mythologie primitive (1935).

Lowie, R.H., *Primitive Religion* (New York, 1924).

Mauss, M., et H. Hubert, *Mélanges d'histoire des religions* (Paris, 1909).

Otto, R., *Das Heilige* (Breslau, 1917); id., *Aufsätze das Numinose betreffend* (Gotha, 1923).

Pinard de La Boullaye, H., *L'Etude comparée des religions*, 2 vol. (Paris, 1922; 3e ed. revue et augmentee, 1929).

*Глава I*

Allcroft, A. H., *The Circle and the Cross*, I-II (Londres, 1927-1930).

Bogoras, W., Ideas of space and time in the coinception of primitive religiòn (*American Anthropologist;* n sp. 27, 1917, pp. 205-266).

Coomaraswamy, A.K., Symbolism of the Dome (*Indian Historical Quarterly*, XIV, 1938, pp. 1-56).

Cuillandre, J., *La Droite et la Gauche dans les pèemes homériques* (Paris, 1941).

Deffontaines, P., *Géographie et Religions* (Paris, 1948).

Eliade, M., *Le Mythe de l'Eternel Retour* (Paris, 1949), chap. I-II; id., *Images et Symboles* (Paris, 1952), pp. 33-72.

Hentze, C., *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit* (Anvers, 1951).

Mus, P., *Barabudur. Esquisse d'une histoire du bouddhisme fondee sur la critique archéologique des textes*, I-II (Hanoi, 1935).

Sedlmayr, H., *Die Entstehung der Kathedrale* (Zurich, 1950).

Wensinck, A.J., *The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth* (Amsterdam, 1916).

*Глава II*

*О священном времени:*

Coomaraswamy, A., *Time and Eternity* (Ascona, 1947).

Corbin, H., «Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme» (*Eranos-Jahrbuch*, XX, 1952, p. 149-218).

Culmann, O., *Christus und die Zeit* (Basel, 1946).

Eliade, M., *Le Mythe de l'Eternel Retour*, chap. II-III; id., «Le temps et l'éternité dans la pensée indienne» (*Eranos-Jahrbuch*, XX, 1951, pp. 219-252; *Images et Symboles*, Paris, 1952, p. 73-119).

Mauss, M., et H.Hubert, «La representation du temps dans la religion et la magie» (*Melanges d'histoire des religions*, 1909, pp. 190-229).

Mus, P., «La notion de temps réversible dans la mythologie bouddhique» (*Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes*, Section des Sciences religieuses, Melun, 1939).

Nilsson, M.P., *Primitive Time Reckoning* (Lund, 1920).

Puech, H.Ch., «La gnose et le temps» (*Eranos-Jahrbuch*, XX, 1952. p. 57-114).

Wensinck, A.J., «The semitic New Year and the origin of eschatology» (*Acta Orientalia*, I, 1923, pp. 158-199).

*О мифах:*

Baumann, H., *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Volker* (Berlin, 1936).

Caillois, R., *Le Mythe et l'Homme* (Paris, 1938).

Gusdorf, G., *Mythe et Metaphysique* (Paris, 1953).

Jensen, Ad, E., *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur* (Stuttgart, 1948); id., *Mythos und Kult bei Naturvolkern* (Wiesbaden, 1951).

Kluckhohn, C., «Myths and Rituals, a General Theory» (*Harvard Theological Review*, 35, 1942, pp. 45-79).

Levy-Bruhl, L., *La Mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous* (Paris, 1936).

Malinowski, Br., *Myth in Primitive Psychology* (Londres, 1926).

Preuss, K. Th., *Der religiöse Gestalt der Mythen* (Tubingen, 1933).

*Глава III*

Altheim, F., *Terra Mater* (Giessen, 1931).

Dieterich, A., *Mutter Erde* (3e ed., Leipzig-Berlin, 1925).

Eliade, M., Traite d'histoire des religions (Paris, 1949). chap. VIII; id., Mythes, rêves et mysteres (1957).

Hentze, C., Tod, Auferstehung, Weltordnung. Das mythische Bild im ältesten China (Zurich, 1955).

Hüfler, O., *Geheimbünde der Germanen*, I (Francfort-sur-le-Main, 1934).

Jensen, Ad. E., Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern (Stuttgart, 1934).

Peuckert, W. E., Yeheimkulte (Heidelberg, 1951).

Schurtz, H., *Altersklassen und Männerbünde* (Berlin, 1902).

Webster, H., *Primitive Secret Society* (New York, 1908).

Widengren, G., *Hochgottglaube im alten Iran* (Uppsala, 1938).

Wikander, S., *Der arische Männerbund* (Lund, 1938); id., *Vayu*, I (Uppsala-Leipzig, 1941).

Wolfram, R., *Schwerttanz und Männerbund*, I-III (Cassel, 1936 sq.); id., Weiberbünde (*Zeitschrift für Volkskunde*, XLII, 1932, pp. 143 sq.).

**Вышедшие в издательстве «Gallimard»**

TECHNIQUES DU YOGA, 1948.
LE MYTHE DE L'ÉTERNEL RETOUR. Archétypes et répétition, 1949.
IMAGES ET SYMBOLES. Essais sur le symbolisme magico-religieux, 1952.
MYTHES, RÊVES ET MYSTÈRES, 1957.
NAISSANCES MYSTIQUES. Essais sur quelques types d'initiation, 1959.
MÉPHISTOPHÉLÈS ET L'ANDROGYNE, 1962.
ASPECTS DU MYTHE, 1963.
LA NOSTALGIE DES ORIGINES. Méthodologie et histoire des religions, 1971.
FRAGMENTS D'UN JOURNAL I, 1945-1969 (*traduit par Luc Badesco*), 1973.
OCCULTISME, SORCELLERIE ET MODES CULTURELLES (*traduit par Jean* Malaquais), 1978.
LES PROMESSES DE L'ÉQUINOXE. MEMOIRE, I. 1907-1937 (*traduit par Constantin* Grigoresco), 1980.
FRAGMENTS D'UN JOURNAL II, 1970-1978 (*traduit par Constantin Grigoresco*), 1981.
BRISER LE TOIT DE LA MAISON. La créativité et ses symboles (*ouvrage publie sous la* direction d'Alain Paruit), 1986.

**Романы, рассказы, новеллы**

LA NUIT BENGALI (*traduit par Alain Guillermou*), 1950.
FORÊT INTERDITE (*traduit par Alain Guillermou*), 1955.
LE VIEIL HOMME ET L'OFFICIER (*traduit par Alain Guillermou*), 1977.
UNIFORMES DE GÉNÉRAL (*traduit par Alain Guillermou*), 1981.
LE TEMPS D'UN CENTENAIRE suivi de DAYAN (*traduit par Alain Paruit*), 1981.
LES DIX0-NEUF ROSES (*traduit par Alain Paruit*), 1982.
LES TROIS GRACES (*traduit par Marie-France Ionesko et Alain Paruit*), 1984.
A L'OMBRE D'UNE FLEUR DE LYS... (*traduit par Alain Paruit*), 1985.

**Вышедшие в других издательствах**

TRAITÉ D'HISTOIRE DES RELIGIONS, *Payot*, 1949.
LE CHAMANISME ET LES TECHNIQUES ARCHAÏQUES DE L'EXTASE, Payot, 1954.
LE YOGA, IMMORTALITE ET LIBERTÉ, *Payot*, 1951.
MINUIT À SERAMPORE, *Stock*, 1956.
FORGERONS ET ALCHIMISTES, *Flammarion*, 1956.
PATANJALI ET LE YOGA, *Éditions du seuli*, 1962.

FROM PRIMITIVES TO ZEN, *Harper, New York*, 1967.
DE ZALMOXIS A GENGIS KHAN, *Payot*, 1970.
RELIGIONS AUSTRALIENNES, *Payot*, 1972.
HISTOIRE DES CROYANCES ET DES IDEES RELIGIEUSES, I et II, *Payot*, 1976, III, *Payot*, 1983.
L'EPREUVE DU LABYRINTHE (entretiens avec Cl.-H. Rocquet), *Belfond*, 1978.
MADEMOISELLE CHRISTINA (traduit par Claude B. Levenson), *L'Herne*, 1978.
ANDRONIC ET LE SERPENT (traduit par Claude B. Levenson), *L'Herne*, 1979.
NOCES AU PARADIS (traduit par M. Ferrand), *L'Herne*, 1978.

---

*Научно-художественное издание*

МИРЧА ЭЛИАДЕ

*Священное и мирское*

---

Редактор *Г.М. Степаненко*

Художественный редактор *Ю.М. Добрянская*

Обложка художника *В.А. Пузанкова*

Технический редактор *З.С. Кондрашова*

Дизайнер *И.В. Капралова*

Корректоры *В.В. Конкина, Н.И. Иванова*

ИБ № 6135 ЛР № 040414 от 27. 03. 92. Сдано в набор 20. 03. 94. Подписано в печать 27. 04. 94. Формат 60/90 1/16. Бумага офс. № 2. Гарнитура Таймс. Офсетная печать. Усл. печ. л. 9,0. Уч. -изд. л. 8,71. Тираж 50 000 экз. Заказ 1919 Изд.№ 5543.

Ордена "Знак Почета" издательство Московского университета. 103009, Москва, ул. Герцена, 5/7.

Отпечатано
в Производственно-издательском комбинате ВИНИТИ
140010, Люберцы, Октябрьский пр-кт, 403

Мирча ЭЛИАДЕ

# СВЯЩЕННОЕ И МИРСКОЕ

Автор рассказывает о том, как воспринимается мир религиозным человеком, как формируется религиозный опыт и как этот опыт воздействует на мировоззрение и мироощущение нашего современника.

У нерелигиозных людей, доказывает Мирча Элиаде, религия и мифология скрыты в глубине подсознания. Это означает, что в них еще жива возможность вновь приобщиться к религиозному опыту.